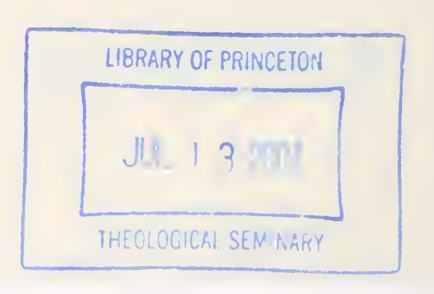




CUADERNOS TEOLOGICOS

SUPLEMENTO DE

El Predicador Evangélico

16

CUADERNOS TEOLOGICOS *es una revista trimestral, editada por la Editorial y Librería "La Aurora", S. R. L., Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina, como suplemento de la revista* EL PREDICADOR EVANGELICO, *y aparece bajo los auspicios de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.*

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

Por año, Argentina, $ 20.— m/n. Exterior, 1.50 dólares.

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados al director. Sólo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por el director o el jefe de redacción. *La publicación de un artículo no significa que la redacción se solidarice con las opiniones vertidas por su autor.*

Jefe de redacción: A. F. SOSA, Corrientes 728, Buenos Aires

Administrador: J. GONZÁLEZ MASSÓ, Corrientes 728, Buenos Aires

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 402.256

Correo Argentino Central (B)

FRANQUEO PAGADO Concesión 3239

TARIFA REDUCIDA Concesión 2792

CUADERNOS TEOLOGICOS

Suplemento de

El Predicador Evangélico

NUMERO

16



CUARTO TRIMESTRE, 1955

INDICE DEL NUMERO 16

LA INTERPRETACION CRISTIANA DE LA HISTORIA

Por *John Baillie*

¿A qué nos referimos cuando hablamos de la interpretación de la historia? Nos referimos, creo, a algún concepto sobre la significación de la historia humana, que nos capacite para elegir entre el caudal de acontecimientos que ella contiene, aquellos más merecedores de nuestra atención. Los acontecimientos mismos son literalmente infinitos. En realidad, son un infinito múltiple del infinito. "El universo —ha dicho un pensador francés— desova millones de hechos cada segundo". Por lo tanto, estaríamos completamente perdidos en la selva de los hechos, si no tuviéramos algún principio de interpretación para guiarnos, capacitándonos para distinguir lo significativo de lo trivial.

Que existe una interpretación cristiana de la historia, y que esa de la cual nosotros procedemos, es algo de lo cual tenemos un continuo recordatorio en nuestro sistema cronológico. Cuando un hombre de negocios pone la fecha en el encabezamiento de cada carta que escribe, está reconociendo formalmente, por lo menos, la interpretación cristiana de la historia. Y cuando en 1792 el Club Jacobino de París propuso la reforma de este calendario familiar, fué porque estaban ansiosos de reemplazar la interpretación cristiana de la historia por la suya interpretación cristiana es fundamental para la cultura occidental propia. Pero creo que se puede decir, no sólo de esa interpretación jacobina, sino de todas las otras que más tarde fueron ofrecidas al mundo occidental —tal como la interpretación positivista de Comte, la interpretación progresiva, o la marxista— que todas ellas se derivan en parte del concepto cristiano, es decir, dependen de él al mismo tiempo que se desvían de él. No es accidentalmente que todas ellas han surgido dentro de una cultura tradicionalmente cristiana. Es difícil ver cómo podrían haber brotado sino en un suelo así preparado. Por consiguiente, para entender las diversas interpretaciones de la historia que hoy se nos presentan, es importante empezar por entender la tradicional interpretación cristiana.

Pero la interpretación cristiana en sí se entiende mejor comparándola con la interpretación corriente en las otras grandes culturas del mundo antiguo, y corriente aún en aquellas culturas que no han

sido alcanzadas por la influencia cristiana. No me refiero a las culturas llamadas salvajes o primitivas; éstas no tienen una interpretación de la historia, ni memoria histórica, ni sentido de que las cosas hayan sido jamás, o es problable que sean, alguna vez, sustancialmente diferentes de lo que ahora son. Pero cuando pasamos a las grandes civilizaciones del último milenio antes de Cristo, hallamos que todas y cada una de ellas —con excepción de la hebrea— abrigaban una misma concepción general del plan en que se desarrollaban los acontecimientos, a saber: que seguían un patrón *circular* o *cíclico*. Se creía que lo que está sucediendo en este momento se repetirá exactamente en algún momento futuro, de aquí a muchos millares de años, y así sucesivamente, innumerables veces. Esta creencia estaba estrechamente relacionada con el concepto del gran año sideral, es decir, el período que tardan las estrellas, inclusive los planetas, para ocupar otra vez exactamente la misma posición que ocupaban en el cielo en una fecha dada; y se sostenía que no sólo este movimiento primario del universo, sino también todos los acontecimientos subsidiarios influídos por él, seguirían el mismo desarrollo cíclico. Este concepto parece haber estado notablemente difundido. Hacia el año 1000 antes de J. C. parece haber sido común en la India, China y Sumeria, y se dice que estaba presente también en las grandes civilizaciones del continente americano, las de los mayas y los aztecas. Probablemente pasó de Babilonia a Grecia. Quienes lo introdujeron fueron los filósofos científicos —al parecer empezando con Anaximandro, Heráclito y los pitagóricos—. Pero a partir de entonces forma el fondo de todo el pensamiento clásico. En la Academia de Platón se fijó la duración del gran año —a menudo llamado después año platónico— en 36.000 años solares; y parece que esta cifra era conocida también en la India y Babilonia. "No hay dificultad —escribe Platón en su *Timeo*— en ver que el número perfecto del tiempo completa el año perfecto cuando todas las ocho revoluciones (es decir, del sol, la luna, los cinco planetas conocidos entonces, y la esfera de las estrellas fijas), teniendo cada una su velocidad propia, llegan todas juntas a su punto de partida original". (Tim. 39).

Además, está claro que aquellos pensadores griegos no pensaban en que los sucesos ocurrieran periódicamente dentro de un tiempo que siguiera él mismo un curso rectilíneo, sino que pensaban que el curso mismo del tiempo era circular. "El tiempo mismo —dice Aristóteles— se nos presenta como una especie de círculo". El curso de la historia estaba obligado a ser una especie de "exhibición continuada" como en un cinematógrafo. Y Aristóteles observa que las palabras *antes* y *después* pierden en esta forma mucho de su significado familiar.

ya que se puede decir con igual exactitud que los hombres de hoy están viviendo antes y después del sitio de Troya.

Evidentemente, una posición así debe ser pesimista. No estimula a contemplar hacia un futuro mejor que el presente o el pasado, sino sólo a esperar una interminable repetición de la misma cansadora ronda. La historia, en su desarrollo, no realiza nada, ni lleva a ninguna parte. No es, en ningún sentido, un movimiento hacia adelante. En realidad, a menudo se creía que el gran ciclo comprendía un primer período de desarrollo y luego un período de declinación; pero como también se creía que los hombres estaban viviendo ahora en el segundo período, el pesimismo hallaba un doble asidero en la mente humana. Ninguna de las religiones o filosofías que surgieron dentro de esas culturas antiguas fué capaz, por consiguiente, de ofrecer a los hombres esperanza alguna para el futuro. Lo que hacían era más bien ofrecerles alguna manera de escapar de la cansadora ronda del tiempo y las mudanzas, capacitándolos para captar con sus mentes el orden eterno e inmutable que está por encima del tiempo y las mudanzas. Ni aun la completa ausencia de una visión esperanzada del futuro, decían, puede llevar a la desesperación al hombre sabio, porque no es en el futuro donde reside su verdadero interés, sino en el mundo eterno e inmutable. La salvación, por consiguiente, se ha de hallar en la consecución de cierto estado mental interior que alcanza la indiferencia hacia los acontecimientos de la serie temporal, sean presentes o futuros, mediante la firme contemplación de la naturaleza intemporal de las cosas, la razón intemporal, la belleza intemporal, la divinidad intemporal. Los estoicos llamaban a esto "la huída del mundo de los sentidos al ser puro".

Ahora bien, parecería que donde prevalecía tal concepto, no podría haber emergido el sentido de la historia, tal como nosotros la entendemos. ¿Qué pues de los historiadores griegos y romanos? Si bien se lo considera, su campo era extraordinariamente estrecho; en realidad, sólo eran cronistas de los acontecimientos políticos o militares de un solo período de la vida de un solo Estado. O como decía el finado profesor Collingwood, el antiguo historiador griego solamente hacía la autobiografía de su propia generación. (1) Sostiene Collingwood que Herodoto fué una notable excepción aislada, pero los críticos del libro de Collingwood han puesto en duda que tuviera razón en considerarlo así. Dice:

"Quisiera señalar cuán notable cosa es esta creación de una historia científica por Herodoto, ya que él fué un griego antiguo, y en el pensamiento griego antiguo en total prevalece una tendencia muy

(1) *The Idea of History*, p. 27.

definida no sólo incompatible con el desarrollo del pensamiento histórico, sino que realmente se diría basada en una metafísica vigorosamente antihistórica. La historia es una ciencia de la acción humana: lo que el historiador coloca delante de sí son las cosas que los hombres han hecho en el pasado, y éstas pertenecen a un mundo mutable, un mundo en el que las cosas llegan a ser y dejan de ser. Tales cosas, según el concepto metafísico griego prevaleciente, no debieran ser cognoscibles, y por consiguiente la historia debiera ser imposible''.

''La mentalidad griega tendía a endurecerse y estrecharse en su tendencia antihistórica. El genio de Herodoto triunfó sobre esa tendencia, pero después de él la busca de los objetos del conocimiento inmutables y eternos fué desplazando gradualmente la conciencia histórica, y obligó a los hombres a abandonar la esperanza de Herodoto de alcanzar un conocimiento científico de las acciones humanas pasadas''. (2) A esto agregaré este otro testimonio del libro de O. Spengler, *The Decline of the West.* (3) Spengler coincide con Collingwood, salvo en que él no encuentra en Herodoto ninguna excepción a la tendencia general:

''En la conciencia del mundo, de los helenos, toda experiencia, no meramente el pasado personal sino el pasado común, era inmediatamente transmutada en un fondo intemporal, mítico, para el particular presente momentáneo... Tal condición espiritual nos es prácticamente imposible de reproducir a nosotros, hombres de Occidente, con un sentido tan fuerte de las distancias en el tiempo, que habitual e indiscutiblemente hablamos de tantos años antes o después de Cristo... La cultura clásica no poseía *memoria,* ni ningún órgano de historia en este sentido especial... Para Herodoto y Sófocles, así como para Temístocles o un cónsul romano, el pasado es sutilizado instantáneamente en una impresión intemporal e inmutable, de estructura *polar y no periódica* —en último análisis, de la materia de que están hechos los sueños— mientras para nuestro sentido del mundo y nuestra visión interior el pasado es un organismo definidamente periódico y con una finalidad, de siglos o de milenios''.

Ahora bien, contra el fondo de este concepto cíclico de la historia que sostenía el mundo antiguo cuando apareció en escena el cristianismo, es como puede ser apreciada mejor la novedad de la interpretación cristiana de la historia. Lo que hizo el cristianismo fué enderezar ese ciclo, sustituir el concepto cíclico del tiempo y la secuencia de los acontecimientos que éste contiene, por un concepto lineal. Por primera vez en el mundo grecorromano, enseñó que la historia se dirigía real-

---

(2) Ibid. pgs. 20, 29.

(3) Trad. inglesa, Vol I, pgs 8-9.

mente hacia alguna parte; que tenía una dirección y una posible meta; que —en contraste con el *omnia sunt eadem semper*, de Lucrecio— desembocaba en la emergencia de genuinas novedades, genuina creación; que consistía de acontecimientos noveles, únicos e irrepetibles —cosas que sucedían, como se decía, *ephapax,* "de una vez por todas". Además, el cristianismo enseñó a los hombres a creer sólo que el proceso de los acontecimientos en el tiempo tenía un sentido y una dirección —en oposición a la repetición sin sentido—, sino también que significaba algo bueno, y finalmente conducía a algo digno del ansia del corazón, algo digno de trabajar por ello. Cuando pasamos de la literatura clásica al Nuevo Testamento, creo que lo que nos causa más profunda impresión es la nota de *esperanza* que trasciende de este último. La esperanza era una cosa mala para el mundo helénico. Para estoicos y epicúreos por igual, era *ignis fatuus,* el gran engaño. El secreto de la sabiduría, se sostenía –lo mismo que se sostenía en la India– reside en el renunciamiento a la esperanza. Pero la esperanzada mirada hacia adelante es de la misma esencia del Evangelio cristiano. En realidad, la misma palabra "Evangelio" lo indica claramente, pues que es la palabra griega que significa "buenas nuevas"; y era al mismo tiempo la nueva de algo nuevo que ya había venido al mundo, y de una consumación que aún había que aguardar.

De ahí que los primeros padres cristianos dentro del mundo grecorromano tuvieran plena conciencia de que, al tratar de que fuera aceptado su Evangelio, no había nada contra lo cual tuvieran que contender más ardientemente que contra el prevalente concepto cíclico del tiempo y los acontecimientos. Esta fué realmente la esencia de su larga lucha tanto con el gnosticismo pagano, como con el gnosticismo cristiano que se había dejado contaminar por el concepto pagano. Por ejemplo, poco después del 200 d. de J. C., hallamos al cristiano Orígenes luchando ardientemente contra la doctrina cíclica en su libro *De los primeros principios,* y también en el libro que escribió contra Celso. Dice:

"En cuanto a aquellos que afirman que a veces aparecen mundos semejantes unos a otros e iguales en todo sentido, no sé en qué pruebas pueden fundar tal afirmación. Porque si se dice que ha de haber un mundo similar en todo sentido al nuestro, eso debe significar que Adán y Eva volverán a hacer otra vez lo que hicieron, que habrá otro diluvio, que el mismo Moisés sacará una vez más a un pueblo de seiscientas mil personas de Egipto. También Judas traicionará por segunda vez a su Señor, Saulo vigilará otra vez las ropas de aquellos que apedrearán a Esteban, y debemos decir que todo lo que se ha hecho en esta vida está destinado a ser hecho otra vez. Pero esto, me parece, no puede ser confirmado por ningún razonamiento, si las almas son real-

mente movidas por la libertad de elección y mantienen su progreso o regreso por el poder de sus propias voluntades. Porque las almas no son conducidas a lo largo de algún curso giratorio al mismo viejo ciclo después de muchas edades, en cuanto a hacer o desear esto o aquello, sino que dirigen la causa de sus hechos hacia donde la libertad de sus propias mentes las conduce''. (4)

Un ejemplo más —éste de San Agustín—. Escribiendo dos siglos más tarde, insiste elocuentemente y con gran extensión, sobre la desesperanza del concepto cíclico:

''Los filósofos paganos han introducido ciclos de tiempo en los cuales las mismas cosas están siendo constantemente restauradas y repetidas en el orden de la naturaleza, y han afirmado que estos remolinos *(volumina)* de edades pasadas y futuras continuarán incesantemente... Son incapaces de liberar de esta irrisión ni aun al alma inmortal... Sólo mediante la sana doctrina de un curso rectilíneo *(in doctrina sana tramiti recti itineris)* podemos escapar de no se qué falsos ciclos descubiertos por falsos y engañosos sabios". (5)

Comprende San Agustín que lo que debe defender sobre todo es la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo,* contra el concepto clásico de que *ex nihilo nihil fit;* y especialmente su corolario de que mediante el poder creador de Dios el curso de los acontecimientos en el tiempo se caracteriza por la emergencia de genuinas novedades.

''Porque si el alma no está destinada a retornar a sus miserias. sino que es liberada, como no lo había sido nunca antes, entonces le sucede algo que nunca antes había sucedido —algo muy grande, a saber: que ahora está segura en la felicidad eterna—. Pero si en una naturaleza inmortal, puede ocurrir una novedad tan grande *(tanta novitas),* que ni repite algo que sucediera en un ciclo pasado ni ha de ser repetido en uno futuro, ¿cómo puede afirmarse que no puede suceder lo mismo en las cosas mortales? Luego, si estos ciclos, por los cuales se creía necesariamente destinada el alma a retornar a las mismas miserias, son finalmente deshechos, ¿resta algo más apropiado a la verdadera religión que la creencia en que es posible para Dios hacer cosas nuevas, tales como nunca las hizo antes, mientras al mismo tiempo se manifiesta a través de su inefable conocimiento anticipado y su inmutable voluntad?'' (6)

Este concepto lineal del tiempo, este concepto de la unidad de los acontecimientos históricos y la emergencia de genuinas novedades, y la mirada hacia adelante que es su corolario, es considerado ahora tan

---

(4) *De principiis* II, iii, 4.

(5) *De civ. dei,* XII, xiii).

(6) *Op. cit.,* XII, XX.

axiomático por nosotros, que nos resulta difícil ver la novedad que constituyó en el mundo occidental cuando el cristianismo lo introdujo por primera vez. Citaré algunos pasajes de escritores recientes que acentúan esto. El primero es nuevamente Collingwood, quien habla de "la crisis de los siglos IV y V d. de J. C., cuando la idea de la historia fué remodelada por el efecto revolucionario del pensamiento cristiano". Entre las ideas cristianas que señalaron esa transformación descuella la doctrina de la creación.

"Según esta doctrina, nada es eterno, sino Dios, y todo lo demás ha sido creado por él. El alma humana ya no es considerada como algo que tiene una existencia pasada *ab aeterno...;* se cree que cada alma es una nueva creación. Asimismo los pueblos y naciones considerados colectivamente no son sustancias eternas, sino que han sido creados por Dios. Y lo que Dios ha creado, él puede modificarlo por una orientación de su naturaleza hacia nuevos fines; así, por la operación de su gracia puede producir un desarrollo en el carácter de una persona o un pueblo ya creados... Esta fué una profunda revolución en el pensamiento histórico; significó que el proceso de transformación histórica ya no fué concebido como algo que corría, por así decirlo, sobre la superficie de las cosas, afectando solamente sus accidentes, sino como algo que envolvía su misma sustancia y comportaba por lo tanto una real creación y una real destrucción. Es la aplicación a la historia del concepto cristiano de Dios no como un mero modelador del mundo con materia preexistente, sino como un creador que lo saca a la luz de la nada". (7)

El otro pasaje es del doctor Erich Frank:

"La idea de la creación trajo también una nueva interpretación de los fenómenos del tiempo, completamente diferente de la de los filósofos griegos: se distingue el tiempo subjetivo del alma del tiempo objetivo de la naturaleza... Con el cristianismo el hombre adquirió una nueva comprensión del tiempo. Aquí se ve a sí mismo como una individualidad única, irrepetible, creada por Dios... Con esta idea se ha roto el círculo mágico del tiempo; se ha transformado en una línea recta que lleva al futuro, hacia una meta definida. Este es nuestro concepto moderno del tiempo. Se necesitó la pasión de una nueva fe para destrozar la idea de un tiempo cíclico... Aun la persona más irreligiosa (ahora) adhiere a este concepto del tiempo que fué inaugurado por el cristianismo, como la presuposición más evidente por sí misma de su existencia". (8)

---

(7) *The Idea of History*, pgs. 46,49.

(8) *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945. Pgs. 67-69.

Pero debemos preguntarnos de dónde vino este concepto cristiano de la historia, tan nuevo para el mundo grecorromano.

Vino, desde luego, del Antiguo Testamento, es decir, de la profecía hebrea. Sólo entre dos pueblos había surgido la idea de que la historia pudiera seguir otro curso que el de un círculo, a saber: un movimiento no recurrente hacia el triunfo final del bien. Este es el concepto que une la religión de los Magos —es decir, de los seguidores de Zoroastro— con la de los hebreos. De modo pues que, cuando, según el relato, sin duda legendario, de Mateo, "unos magos vinieron del Oriente a Jerusalén" en días del rey Herodes, tenemos un pintoresco encuentro de las únicas tradiciones en las que prevalecía tal concepto. Hasta dónde ambas tradiciones se influyeron mutuamente, es una cuestión difícil y complicada, pero en todo caso sólo en una época muy tardía pudo haber entrado una influencia tal en la historia israelita. La esencia del concepto está ciertamente presente en Israel antes que éste tuviera ningún contacto con Persia. Además, la única importante para nosotros es la enseñanza hebrea, porque es la única que habría de tener influencia sobre el pensamiento occidental posterior.

¿Cuál es, pues, el concepto de la historia característico del profetismo hebrero, que lo diferencia del de todos los demás? Es una esperanzada visión del futuro. El Antiguo Testamento es esencialmente un libro de esperanza. De tapa a tapa se ocupa de las *promesas* de Dios; y éstas eran promesas de una gloriosa consumación en algún tiempo futuro. Esta expectación tomó gradualmente una forma mesiánica, la promesa de una época venidera de bienaventuranza bajo la dirección del ungido de Dios, que en hebreo es *Mesías* y en griego *Cristo*. En los profetas primitivos la promesa es solamente para la nación israelita, pero en los últimos es para todo el mundo. Sin embargo, la promesa ha de alcanzar a las otras naciones a través de Israel. El Antiguo Testamento se interesa por la historia mundial, pero para él la significación de ésta reside en su relación con la historia hebrea —con las relaciones de Dios con el pueblo al cual ha escogido para que lo revele—. La significación de la historia mundial reside en su relación con la historia sagrada. Lo mismo sucede con el Nuevo Testamento y con toda la enseñanza cristiana posterior. Los cristianos creen que el hecho más importante de tu vida o la mía, aquí mismo y en el siglo XX, es la relación en que ella se encuentre con lo que sucedió hace tanto tiempo en Judea.

El cambio más importante que experimentó el pensamiento hebreo durante los últimos tres o cuatro siglos antes del comienzo del Nuevo Testamento —o sea en un período intertestamentario—, fué la comprensión de que el prometido reino de Dios y reino del Mesías no

podía advenir en su plenitud bajo las condiciones terrenas ordinarias, sino que debía ser buscado después de la terminación de la historia ordinaria, más bien que dentro de ella. Esto es lo que se conoce como el paso del profetismo al apocaliptismo. Pero cuando llegamos al Nuevo Testamento hallamos el temperamento del profetismo y el temperamento del apocaliptismo unidos en una nueva combinación. El mensaje del Nuevo Testamento es que el Mesías ha venido; que el prometido reino de Dios está apareciendo; y que la vida de la Nueva Era está abriéndose ante los ojos de los hombres. No obstante, aún no es el fin. La victoria, se cree, ha sido ganada: *finita iam sunt proelia;* los poderes del mal han sido decisivamente derrotados. Pero aún no están cumplidas todas las cosas. Los poderes derrotados todavía están desarrollando una especie de guerra de guerrillas en el mundo. De ahí que los cristianos todavía esperen una consumación final y una plenitud de gloria, por las cuales deben aguardar hasta el fin de la historia terrenal. En el Nuevo Testamento, por consiguiente, siempre hay cierto equilibrio entre la nota de cumplimiento y la nota de esperanza. El doctor Oscar Cullmann, de Basilea, lo expresó vívidamente no hace mucho cuando escribió que los hombres del Nuevo Testamento se concebían a sí mismos viviendo en el intervalo entre la batalla decisiva y el día de la victoria.

Reflexionemos un poco más sobre el significado de todo esto para nuestro tema. Cuando uno vuelve a la Biblia después de explorar las otras literaturas religiosas del mundo —los libros sagrados de la India y la China, etcétera—, lo que más l'ama la atención es que toda ella tenga tanto que ver con la historia. Los libros sagrados de los hebreos difieren de todas las otras literaturas sagradas, excepto de aquellas que han sido influídas por ellos (es decir, el Nuevo Testamento y el Corán) en que son esencialmente un registro y una interpretación de *acontecimientos.* Aun el Zend Avesta (los libros zoroastrianos), aunque, como hemos visto, comparte con el Antiguo Testamento la esperanza de un final victorioso del conflicto humano y cósmico, no presenta un desarrollo progresivo de la secuencia de los acontecimientos terrenos, como lo hace el Antiguo Testamento. Su contenido, cuando no es litúrgico, es teogónico y apocalíptico, pero no histórico. Los libros sagrados de la India na se ocupan para nada de la historia; para el pensamiento de la India la historia es *maya:* ilusión; lo mismo que para el pensamiento griego; sólo el eterno mundo inmutable es real, mientras la historia pertenece al reino de las apariencias acerca del cual no es posible tener ningún conocimiento, sino sólo opiniones. Paul Tillich escribe:

"En el pensamiento griego no hay un concepto del mundo como historia, aun cuando no falta la historiografía como un relato de la con-

fusión de los movimientos humanos y como un patrón para la política". (9)

Creo, sin embargo, que no se puede hablar de "historiografía", tal como nosotros hoy la entendemos. Me pregunto si no es verdad que el concepto mismo de la historia, tal como nosotros lo poseemos hoy, se deriva de la literatura bíblica. Donde quiera el hombre cree hoy que la historia tiene un significado que vale la pena, que está realizando algo o avanzando algo, que puede ser productora de algo nuevo, y especialmente de algo nuevo que sea bueno, es porque ha sido influído por la tradición hebreocristiana.

En lo que he dicho hasta ahora, he tratado de presentar el carácter específico de la interpretación cristiana de la historia contrastándola con la interpretación corriente en el mundo antiguo antes del advenimiento del cristianismo. Permitidme ahora completar esta caracterización contrastándola con lo que se podría llamar la interpretación postcristiana de la historia, corriente en el mundo occidental después del Renacimiento.

Hasta comienzos del siglo XVII no empezó a ser seriamente discutido; o mejor dicho, al principio no fué deliberadamente discutido, pero sufrió una semi-inconsciente modificación. Esta modificación consistió esencialmente en una *secularización* de la esperanza cristiana. Esto es lo que realmente representa el Renacimiento en su conjunto: una secularización de la espiritualidad cristiana. *Saeculum* significa una edad, y la edad a que aquí se hace referencia es la que el cristianismo ha llamado "la edad presente", es decir, nuestra vida presente sobre la tierra. (En realidad, en el latín eclesiástico, *saeculum* a menudo significa "mundo", versión del griego *aión,* la palabra que significa edad, y que en el Nuevo Testamento a veces se traduce más adecuadamente "mundo").

Lo característico de todas las interpretaciones postcristianas de la historia, pues, es que conservan del esquema cristiano su concepto lineal del curso de los acontecimientos en el tiempo, su creencia en que en la sucesión de esos acontecimientos se está avanzando algo y se está cumpliendo algo, y su consiguiente mirada esperanzada hacia el futuro; mientras que, por otro lado, han transferido esa esperanza, por decirlo así, del cielo a la tierra, es decir, buscan la justificación de la historia *dentro* de la historia misma, más bien que más allá de la historia, como la busca el concepto cristiano tradicional.

Surgió así el concepto del *progreso* en las mentes humanas, y se convirtió en la clave de la interpretación de la historia. Desde luego, la idea del progreso dentro de la vida del individuo —a medida que

---

(9) *The Interpretation of History* (1936), p. 244.

pasa de la infancia a la adolescencia y a la madurez— había sido siempre familiar. Pero la idea nueva era la de que la raza progresa de generación en generación, de que los progresos registrados por sucesivos individuos eran, por decirlo así, acumulativos; en las palabras de Pascal, "toda la sucesión de los seres humanos, a través del curso de las edades, podría ser considerada como el mismo hombre viviendo y aprendiendo algo todo el tiempo". Los griegos y los romanos habían comprendido, desde luego, que, a medida que pasaban las generaciones, los hombres progresaban en los conocimientos y habilidades puramente técnicos; pero jamás se les ocurrió la idea de que esto llevara a un progreso en la sabiduría, en la virtud o en la felicidad, puesto que podía ser igualmente utilizado para fines malos o buenos —y en realidad, en su opinión, preferiblemente para los primeros, puesto que ellos eran de temperamento predominantemente pesimista y creían, por lo general, que al presente nos hallamos en la curva descendente del presente ciclo mundial. Lo que era nuevo en el siglo XVII era la creencia en que el progreso de los conocimientos llevaba inevitablemente a un firme progreso en la sabiduría, la virtud y la felicidad humanas. El espacio sólo me permite dos citas ilustrativas. Una, de las primeras páginas de *First Principles of Government*, por Joseph Priestley (168):

"Cualquiera haya sido el principio de este mundo, el final será glorioso y paradisíaco más allá de lo que nuestra imaginación puede concebir... A medida que pase el tiempo, los hombres harán que su situación en este mundo sea abundantemente más fácil y confortable; probablemente prolongarán su existencia en él y serán cada día más felices".

La otra es del escritor francés, el Chevalier de Chastellux, y de su difundido libro, publicado en 1772, *De la felicité publique:*

"Como resultado de nuestra interrogación de la historia nos hallamos demasiado bien convencidos de que los pueblos del mundo no sólo no han conocido nunca la verdadera felicidad, sino que nunca han seguido siquiera el sendero que podía llevarlos hacia ella... Pero para compensar esta melancólica opinión que hemos sacado del pasado, hemos sentido nacer en nosotros una muy dulce esperanza por las edades venideras, y también una muy confortable estimación de la edad presente. Hemos admirado menos a nuestros antepasados; pero hemos amado mejor a nuestros contemporáneos y hemos puesto mayores esperanzas en nuestros descendientes". (10).

Ahora bien, pienso que este concepto del progreso se encuentra realmente en la raíz de todas las interpretaciones de la historia que han aparecido en el mundo moderno. Con el transcurso del tiempo fué

---

(10) Vol. II, p. 55.

hallando otras bases, pero lo que es constante no son las bases, sino el concepto mismo. En los siglos XVII y XVIII —antes de la Revolución Francesa— halló su fundamento en la creencia de que la ignorancia era la raíz de toda la miseria humana, y que por consiguiente el progreso del conocimiento traería un progreso en la virtud y la felicidad. Esta era la posición típica del *saeculum rationalisticum*. Cuando se produjo el advenimiento del período romántico, se halló un fundamento diferente en la creencia en el progreso, en el concepto del desarrollo necesario, según una dialéctica inherente a la naturaleza del espíritu: como en Lessing, Herder, y sobre todo Hegel —y más tarde en Karl Marx, que siguió a Hegel con algunas diferencias—. Desde mediados del siglo XIX en adelante se halló aún otro fundamento en la extensión del concepto biológico de la evolución al proceso de la historia humana. No puedo detenerme en todo esto, pero permitidme preguntar en una palabra qué hallamos cuando llegamos a nuestra propia época.

Algunos historiadores contemporáneos aún se adhieren al concepto del progreso como la clave de la interpretación de la historia; los historiadores marxistas: Benedetto Croce y los que le siguen en la tradición de la escuela idealista germana; y ciertos racionalistas de temperamento positivista derivado de Comte.

Pero más típico de nuestros días es un escepticismo radical acerca de la validez de la idea del progreso; y muchos de aquellos que la han abandonado declaran que no tienen otra clave con que reemplazarla —que no descubren un patrón particular en la historia, la cual está entregada a una completa contingencia—. Un ejemplo bien conocido se halla en el prefacio de la *Historia de Europa*, por H. A. L. Fisher:

"Una emoción intelectual, sin embargo, me ha sido negada. Hombres más sabios y eruditos que yo han descubierto en la historia un plan, un ritmo, un patrón predeterminado. Estas armonías están ocultas para mí. Yo sólo puedo ver una emergencia tras otra, como la ola sigue a la ola; sólo un gran hecho con respecto al cual, puesto que es único, no puede haber generalizaciones; sólo una norma segura para el historiador: que debe reconocer en el desarrollo de los destinos humanos el juego de lo contingente y lo imprevisto". (11)

Al mismo tiempo algunos modernos que han arrojado de sus mentes el concepto del progreso y son al mismo tiempo muy contrarios a la interpretación cristiana, han revertido —como tal vez fuera de esperar— a la interpretación cíclica del período precristiano: Oswald Spengler, Friedrich Nietzsche; quizá Jacob Burkhardt.

Ahora bien, yo creo que esta interpretación progresiva de la historia

---

(11) H. A. L. Fischer, *History of Europe*, p. vii de la ed. en 3 volúmenes. Vol. I.

es un derivado de la interpretación cristiana. Es realmente una herejía cristiana —una forma desviada de un aspecto de la idea cristiana—. No es por accidente que ha surgido en la civilización cristiana, y sólo allí. No podemos imaginarla surgiendo en ninguna otra parte. Dondequiera los hombres han tenido la idea de que la historia se movía en una sola dirección, estaba avanzando algo, y conduciendo a alguna clase de consumación, creo que puede demostrarse que han caído bajo la influencia de ideas derivadas últimamente del profetismo hebreo.

He dicho todo esto porque creo que la mejor manera de entender la interpretación cristiana de la historia es verla en contraste, primero con la interpretación prevalente precristiana, y luego con la interpretación prevalente postcristiana.

El patrón proporcionado para la historia por el concepto del progreso es mucho más simple que el proporcionado por la interpretación cristiana. Nos hace pensar en la historia de la raza como una línea ascendente, empinada, que comenzó muy abajo, hace mucho, y se eleva más o menos firmemente, y continuará elevándose así. Digo "más o menos firmemente", porque los progresistas inteligentes no la consideran como una línea recta, sino como línea muy sinuosa, aun con violentas ondulaciones que señalan su curso. Pero creen que la tendencia general de la línea es acendente porque, generalmnte hablando, cada cresta sucesiva es más alta que la anterior, y ningún seno sucesivo es tan profundo como el último.

La interpretación cristiana es diferente, y mucho más compleja. Para ella, la historia no es una simple curva ascendente, sin principio ni fin, sino un proceso con un comienzo definido, un centro definido y un fin definido en un *exordium*, un *centrum* y un *finis*. Cristo es el centro, o como podríamos decir, la línea divisoria de las aguas. Su advenimiento divide la historia en dos diferentes "economías" —palabra griega que se traducía en latín como "dispensaciones". La significación de todo lo que aconteció antes se considera que reside en el hecho de que condujo a El, siendo en ese sentido progresivo. En El hubo cumplimiento; sin embargo, ese advenimiento no trajo aún la consumación final de todas las cosas. Por lo tanto, el concepto cristiano de la historia es un equilibrio del sentido de consumación y del sentido de esperanza. El cristiano mira hacia atrás y mira hacia adelante. En los símbolos tradicionales, mira hacia atrás, al Primer Advenimiento, y hacia adelante, al Segundo Advenimiento. Según la figura ya citado de Oscar Cullmann, cree estar viviendo en el intervalo entre la batalla decisiva y el día de la victoria.

DE LA PREDESTINACION DIVINA

Por *Giovanni Miegge*

Los años que van de la primera a la segunda guerra mundial han visto surgir una cierta medida de interés por la doctrina de la predestinación según la forma particular que ha recibido del calvinismo. Los motivos de tal renacimiento son varios y de diferente valor.

Para algunos la invitación a reconsiderar esta doctrina paradojal del reformador ginebrino viene de la sociología. Los estudios de Tröltsch y de Max Weber, que precisamente en aquellos años eran difundidos en Italia, señalaban la predestinación calvinista como el motivo profundo de aquella forma particular de sentimiento moral y de conducta que fué característica del surgimiento de la burguesía capitalista: humildad delante de Dios, altivez e independencia delante de los hombres, virtud severa, orientación hacia el trabajo productivo, valuación del éxito como demostración de la propia elección y de la bendición divina inherente a ella. El calvinismo era así reconsiderado en su cualidad de factor indispensable en la experiencia moderna, con la consecuencia de que las naciones que no habían conocido la experiencia calvinista aparecían en la vida moderna sin las características más esenciales de ésta.

Sea cual fuere el valor histórico y psicológico de la tesis de Tröltsch y de Max Weber, se debe reconocer que encarar así el estudio de la doctrina de la predestinación, motivado por tales consideraciones sociológicas y políticas, no era lo más indicado para lograr una justa valuación de la doctrina. Al contrario, el hecho mismo de considerarla bajo el aspecto de sus consecuencias prácticas más lejanas tiene sin duda ninguna algo de extrínseco. Pero por sobre todo hay que reconocer que aquella utilización práctica, que precisamente sólo fué hecha en tiempos posteriores, no responde a las intenciones más genuinas y profundas de la doctrina misma. El "*syllogismus practicus*" sobre el cual se funda: Dios bendice a los electos; mis obras son una prueba de la bendición de Dios; *ergo*, yo soy electo, puede muy bien recordar alguna frase de Calvino (1), pero el espacio que recibió y la importancia de que fué

(1) "*Summa est, discerni ad nota filios Dei a reprobis, dum pie et sancte vivunt, quia hic electionis scopus est*". (En suma, por esta nota se disciernen los hijos de Dios de los réprobos; que aquellos viven piadosa y santamente que están

revestido es debido a sus epígonos, Teodoro de Beza en primer lugar. Y en general se debe recordar que el problema de la certeza de la salvación personal (en el luteranismo) o de la propia elección (en el calvinismo) es precisamente propio de la segunda generación y de las sucesivas, más que de los mismos Reformadores. Estos tenían una posición mucho más intrépida: mientras querían que el creyente no dudase de la gracia de Dios, afirmaban al mismo tiempo que aquel no dudar era puramente una certeza de fe, que no debía traducirse jamás en una seguridad tranquila y empírica. El hecho de que la predestinación haya podido llegar a ser argumento de un burguesa seguridad de sí o de los propios asuntos, no presenta por cierto la doctrina bajo su mejor aspecto.

Otro motivo de interés era el especulativo. Se debe recordar entre nosotros el nombre de Giuseppe Gangale, y su tentativa de re-pensar idealísticamente el calvinismo, o más precisamente, de superar, mediante un calvinismo en el cual fuesen recogidos los motivos teológicos objetivos del auténtico Hegel, el vacío humanismo de sus epigonos italianos. Sobre este aspecto de la cuestión tendremos oportunidad de retornar exclusivamente en el curso de este artículo.

Otros abordaron la doctrina de la predestinación conducidos por una exigencia moral y religiosa. Estos reaccionaban contra una concepción demasiado optimista del cristianismo, en la cual Dios venía a confundirse con los ideales y valores de la humanidad y de la cultura. La doctrina de la predestinación expresaba el pensamiento, precisamente ahora redescubierto, de que Dios está "más allá" de los valores y de las finalidades humanas, es "totalmente otro", es un *mysterium tremendum et fascinosum*" (misterio tremendo y fascinante). El *Servo Arbitrio* de Lutero era leído nuevamente como una fuente de escalofríos numinosos. Había tal vez en todo esto ciertos rasgos de esteticismo. Pero había más también. Y en general no se puede desconocer el aporte de reflexión y de experiencia que este re-pensar produce. Los jóvenes que en aquellos años se encontraban así colocados de nuevo de un modo del todo imprevisto, en presencia de los problemas especulativos y morales más graves del pensamiento reformado, de frente a la imperiosa exigencia de la máxima: "*sola gratia sola fide*", recibieron en ello una norma inolvidable. Pero quizás no refutarán el maduro juicio de Karl Barth sobre este camino de acercamiento a la doctrina de la predestinación: "Puede ser efectivamente que varios cristianos y teólogos tengan una simpatía natural precisamente por una doctrina particularmente áspera,

---

incluídos en el ámbito de la elección). Com. a 1 Pe. 1:10, *Corpus Ref.* 5, 450, citado por Barth, Dog. II, 2, p. 268. Pero se trata de una concesión a la debilidad de la fe, de un "*adminiculus inferius*" destinado a fortificarla. Calvino quiere que la certidumbre de la elección repose solamente en Cristo.

plena de misterios, atrevidamente profunda, que contradice lo más posible el habitual modo de pensar de los hombres.. Pero si uno encuentra en el carácter paradójico de la predestinación una fuente inagotable de edificación estética, el otro encontrará precisamente en ese carácter el motivo para rechazarla escandalizado. No se puede edificar una casa sobre el fundamento de tales juicios de valor y simpatía, y se hará bien de mantener en esta cuestión una reserva fundamental y de dejar que el valor y la utilidad práctica de la doctrina fundada sobre la Palabra de Dios hable por sí misma'' (2).

Estas palabras son tanto más dignas de ser meditadas si se piensa que quien las escribe tuvo aquellos años una grande actuación en la renovación del interés por la doctrina.

La energía con la cual Karl Barth, en su hoy famoso Comentario a la Epístola a los Romanos, exponiendo los pasajes clásicos del apóstol Pablo, afirmaba la ''doble predestinación'' y una cierta oscuridad de su concepción, ha podido llevar a considerar a Karl Barth como uno de los representantes, y sin duda el más conspicuo, de esta doctrina. Sin embargo, una mirada atenta habría debido señalar límites muy importantes en este sentido. El tema del *Römerbrief* es la verdadera existencia del hombre, la existencia que éste lleva en el juicio de Dios, que parangonada con su existencia presente, empírica, su ''*Dasein*'' y ''*Sosein*'' (''Ser - ahí'' y ''Ser - así''), es un dato puramente negativo y en crisis perenne.

En el juicio, al mismo tiempo implacable y misericordioso, de Dios, el hombre en cuanto tal, con todo su mundo, es pura creaturalidad transitoria y pecaminosa; pero el mismo hombre puede ser, en la luz de la gracia, por puro milagro, más allá de toda visibilidad humana, más allá de toda verosimilitud racional o moral, el ser nuevo, esencialmente idéntico con Cristo, y destinado a la vida eterna. El ''electo'' es, en suma: al mismo tiempo, en su existencia empírica, el ''réprobo''. Este par de conceptos: el electo y el réprobo, se identifica con el otro, del hombre en su realidad existencial en Dios, y del hombre en su realidad presente. Luego, es evidente que no es posible transferir sin más este par de conceptos a dos clases, a dos categorías de individuos concretos, los electos y los réprobos. El electo y el réprobo son la misma persona, según sea considerada desde el punto de vista de su realidad existencial en el juicio de Dios, o de su realidad presente. Si esta distinción, esta polarización interna de cada hombre se puede luego traducir en una distinción de individualidades electas o condenadas, si el hombre puede en último análisis adherirse definitivamente a su realidad existencial, para su salvación, o refugiarse desesperadamemente en su humanidad pecaminosa para la propia perdición, es un

(2) *Dogmatik*, II, 2, p. 39.

problema al cual el autor no respondía claramente. Este no era, en el fondo, su problema. Por el contrario, se puede decir que su problema lo alejaba en cierta manera de esta pregunta. Su problema no era el del destino de esta o de aquella individualidad concreta, sino el destino del hombre (diría de lo humano como tal, si esta expresión no fuera demasiado abstracta para un pensador tan estrechamente existencialista), en la gran crisis del juicio de Dios. Y la respuesta a este problema era que frente a Dios lo humano como tal se extingue, es suprimido, negado. Todo, sin reservas. Pero en el juicio de Dios lo humano recibe una nueva fundación eterna. ¿Todo lo humano? ¿La consecuencia del radicalismo del juicio no debería ser necesariamente un paralelo radicalismo de la gracia? ¿La predestinación barthiana no desemboca necesariamente en la salvación universal, en la restauración de toda la creación en el Reino de Dios, en la recapitulación de toda la humanidad en Cristo? ¿Quiénes eran en último término los electos? Eran los réprobos, que en la profundidad de su miseria eran conscientes de su crisis frente a una realidad misteriosa, de la cual no podían saber otra cosa que esto: que era su crisis absoluta. Eran los pecadores de Dostojewsky, con su atónita conciencia de poder ser salvados de cualquier modo. Eran, o podían ser, los paganos, los mundanos que no se hacían ninguna ilusión sobre la mundanalidad de su mundanalidad, y precisamente porque así podían ser vistos por Dios en una luz de justificación. Allí hay efectivaamente, en la vigorosa demolición de todas las prerrogativas humanas bajo la masa niveladora de la crisis divina, una rica veta de esperanza universal, en el *Römerbrief* de Karl Barth, y esta esperanza ilumina sus páginas más sombrías como una especie de reflejo ultraterreno. Esto habría debido bastar para señalar un límite inconfundible con el calvinismo histórico, si los lectores de la obra de Barth no hubiesen estado en el fondo más atentos a sus aspectos negativos que a los positivos, que indudablemente le eran inseparables.

*

* *

Karl Barth ha retomado el tema de la predestinación divina en la segunda parte del segundo volumen de su *Dogmática* (3), con perfecta madurez, en la plena posesión de su posición teológica, con clara visión de aquello que fué expresado con tumultuosa originalidad, no exenta de contradicciones, en su hoy lejano Comentario sobre la Epís-

(3) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zweiter Band: Die Lehre von Gott. (La doctrina de Dios), Zweiter Halbband. Evangelishcer Verlag A. G. Zollikon, Zûrich, 1941.

tola a los Romanos. Se trata de 563 páginas de gran formato, de las cuales por lo menos tres cuartos impresas en tipo pequeño, plenas de digresiones históricas, exegéticas, polémicas de una erudición poderosa, sobre todo en las alusiones a la teología protestante posterior a los Reformadores. Me parece demasiado dudoso que después de este volumen Barth pueda ser todavía considerado como el jefe del así llamado neocalvinismo. Pero esto demuestra una vez más la coherencia del desarrollo del pensamiento de este eminente teólogo protestante.

Aquellos que han seguido, aunque sólo sea a través de los comentarios que se han hecho en Italia, el desarrollo del pensamiento de Barth, saben que su tema peculiar desde que el "profeta" de Safenwil se ha transformado en el "teólogo" de fama mundial, es la polémica contra toda especie de "teología natural", sea experimental, sea especulativa, y la decidida voluntad de fundar la totalidad de la doctrina cristiana sobre la expresión concreta que Dios da de sí en su Palabra. Se puede agregar, también, que si hay un movimiento, como lo hay, en el pensamiento de Barth, de un volumen al otro de su sistema teológico, movimiento exigido, por otra parte, por el progreso mismo del tema, es el pasaje del concepto más que nada formal de la Palabra de Dios y de su problema epistemológico, al concepto cada vez más concreto, del contenido de esta palabra, al Verbo hecho carne, de la idea de la Revelación a la Cristología. Un aspecto característico de esta evolución es la polémica contra toda teología puramente especulativa. Esta polémica corresponde a la posición de nuestro autor con relación a la filosofía (4). Por una parte, a diferencia de las corrientes irracionalistas, fideístas, institucionalistas difundidas en el protestantismo moderno, Karl Barth considera imposible, para el pensamiento teológico, prescindir del severo rigor conceptual de la claridad y de la firmeza del pensamiento filosófico. La verdad divina no es pensable sino a través de la mediación conceptual, y todo lo que se sustrae de la disciplina del pensamiento sólo es vapor y aliento de la *psiche*, de la cual no surge verdad alguna. Pero al mismo tiempo sostiene con la misma firmeza que el pensamiento teológico no debe dejarse dictar su tema y sus problemas por los conceptos filosóficos de los cuales debe necesariamente servirse, porque ello significa siempre, para la teología, un renunciamiento al propio tema. Ahora bien: si hay una doctrina teológica que se preste para una aplicación fecunda y para una verificación de este canon crítico, es precisamente la doctrina de la predestinación.

La doctrina de la predestinación nace, en el pensamiento bíblico y cristiano, en una forma eminentemente concreta: nace de la idea de

---

(4) *Dogmatik*, II, 2, p. 199.

la elección histórica de Israel, y culmina en el anuncio de la venida, y después en la llegada del Electo del Señor. En El son "electos" aquellos que forman su "cuerpo", la Iglesia. Se puede decir que la idea bíblica de la elección es simplemente un concepto que reasume todo el orden de la salvación. Pero en la teología cristiana esta concretidad originaria se complicó rápidamente con el problema general de la providencia, que había recibido una amplia elaboración autónoma en la teodicea estoica, extensamente utilizada por la teología cristiana. La doctrina de la predestinación es tratada por Tomás de Aquino en relación con la doctrina de la providencia. Esta colocación es muy significativa. Y si Calvino ha tenido el mérito insigne, primero entre los grandes teóricos de la predestinación, de reconducirla a su centro vital, volviendo a enviar su tratamiento ex profeso al libro III de su Institución donde hab'a "*de l'election éternelle de Dieu*", es precisamente en Calvino que la doctrina se complica de tal manera con los problemas de la teodicea, que hacen no del todo inmerecido el reproche de Melanchthon y sus discípulos luteranos de que el calvinismo era un estoicismo renovado.

Por otra parte era inevitable que la doctrina no se sujetase a la dialéctica inmanente en los conceptos a los cuales había recurrido. El fin de la doctrina era la salvación por la sola gracia, la afirmación de que el amor de Dios es una elección libérrima, sobre la cual ningún valor humano autónomo puede tener influencia determinante. Era natural que, para defender esta libertad de la elección divina, de las objeciones siempre renovadas del buen sentido moralizador, se buscase refugio en la formulación más rigurosa abstracta y posible de una elección absoluta, de un decreto soberano e inmutable, de una voluntad pura al punto de tener que definirla, desde el punto de vista de nuestras motivaciones humanas, como una voluntad arbitraria. Estos conceptos parecían particularmente adecuados a la dignidad divina. ¿Dios no es acaso el absoluto? Y la conciencia religiosa, postrada delante del misterio de la "voluntad de la majestad" y de la omnipotencia de un Dios escondido" *(Servo Arbitrio)* encontraba en estos pensamientos un fundamento de amarga edificación. ¿Pero no se hipostatizaba de este modo una formidable abstracción conceptual? ¿No se proponía para la adoración, en vez del Dios amante del Evangelio, un puro concepto de absolutidad, de incondicionalidad, de voluntad pura, de elección sin límites, de decisiones intemporales? El determinismo inmanente del pensamiento especulativo celebraba su triunfo. Pero si este triunfo podía tener ciertos aspectos corroborantes, si podía expresar algunos aspectos profundos y desconcertantes de la verdad evangélica; y si sobre todo es cierto que en los grandes maestros del pensamiento cristiano la rica sustancia bíblica de la idea de elección alcanzaba a

señorear y a neutralizar, por lo menos en parte, la estrechez del pensamiento especulativo, se comprende también que esta contaminación de la verdad evangélica con las supremas abstracciones conceptuales haya creado una creciente aversión en torno a toda la doctrina, y que en vez de haber sido considerada como una fuente de consuelo se haya mostrado peligrosa y espeluznante, y que el Dios que presentaba haya sido juzgado, más allá de sus intenciones, como un tirano caprichoso. La crítica del Arminianismo al "decreto absoluto" de la predestinación era, pues, inevitable, y en parte justificada. Pero los Arminianos eran los últimos representantes del humanismo erasmiano, y su crítica partía de la restauración de aquellos valores humanos como medida de la elección divina, que precisamente la doctrina de la predestinación, intrépidamente y con profunda conciencia evangélica había querido remover (5).

La verdadera superación de la dificultad de la doctrina de la predestinación, según el pensamiento de Barth, consiste en un retorno a su concretidad bíblica; y tal es precisamente el tema del tratado que estamos examinando.

Concretidad, ante todo, del concepto mismo de la predestinación. La predestinación no es un concepto genérico, que comprende dos conceptos específicos y antitéticos, el de la elección y el de la reprobación. La predestinación es siempre gracia y elección, aunque ésta deje detrás de sí, en alguna manera, una sombra, la de la reprobación. Pero la sombra y la luz no son equivalentes en dignidad. El énfasis bíblico cae siempre, decididamente, sobre el primer término, sobre la elección. Agustín, de conformidad a este uso bíblico, en general evita reconducir la elección y la reprobación al común denominador de un concepto genérico de predestinación. Así también, entre los grandes escolásticos, Pedro Lombardo, para quien la *praedestinatio* es siempre predestinación *ad gratiam* y por lo tanto *ad vitam*, y Tomás de Aquino, que define la predestinación como la *ratio trasmissionis vitae eternae praexistens in Deo* (la razón del tránsito a la vida eterna preexistente en Dios). La práctica de considerar la elección y la reprobación como dos conceptos correlativos y antitéticos remonta a Isidoro de Sevilla (s. VIII) y a Godescalco (s. IX), y pasó de ellos a los Reformadores. Si pensamos en la definición de Calvino: "Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el cual ha establecido por sí mismo lo que desea que suceda en cada hombre. Porque no todos son creados en una misma condición: sino que a unos les es preordenada la vida eterna, y a los otros la condenación eterna. De tal modo que, según que uno es creado para uno o para el otro fin, lo llamamos predestinación para la vida

---

(5) *Ibid.* pp. 47 sgg., 72.

o para la muerte" (6), se observa el paralelismo, la equivalencia, el equilibrio de los conceptos de elección y reprobación, en los cuales se divide la abstracta generalidad del concepto de predestinación. Por el contrario, es digno de notarse que los Cánones del Sínodo de Dordrecht (1619) se limitan a definir en forma positiva la predestinación como elección a la salvación. Esta naturalmente no excluye, en la definición sinodal, la reprobación, pero ella no es considerada como un concepto equivalente y paralelo al de la elección.

"La elección es la inmutable resolución de Dios, por la cual, antes de la fundación del mundo y de todo el género humano, caído por culpa de éste de la integridad original en el pecado y la ruina, Dios elige en Cristo, para la salvación, según el beneplácito libérrimo de su voluntad, por sola gracia, una cierta multitud de hombres, no mejores ni más dignos que los otros, sino sometidos con ellos en la miseria común; al cual Cristo lo ha establecido Dios *ab aeterno* como mediador y jefe de todos los electos y como fundamento de la salvación; y he establecido de dar a él aquellos que han de ser salvos, y de atraerlos a su comunión por medio de su palabra y de su espíritu, o sea de darles una verdadera fe en él; de justificarlos, de santificarlos, y después de haberlos guardado con poder en la comunión de su Hijo, de glorificarlos para demostración de su misericordia y alabanza de las riquezas de su gloriosa gracia" (7).

En esta definición positiva y comprensiva de la predestinación, la doctrina, aparte de las reservas que desde el punto de vista de Barth se le deben hacer, reviste evidentemente su justo carácter de concretidad evangélica, el sumario de la fe. Y precisamente éste es el carácter que nuestro autor trata de reivindicar. Afirma repentinamente que no hay, en el concepto de la predestinación, alguna "neutralidad" natural y científica entre el "Sí" y el "No" divinos. La predestinación es precisamente el "Sí" divino en el cual el "No" es negado y trascendido. No existe, lado a lado de la elección de la gracia de Dios una elección de su ira, y los sentimientos de terror mezclado de veneración que la doctrina en su forma tradicional suele evocar no deben existir en presencia de su real esencia bíblica.

"La doctrina de la elección es la suma del Evangelio, porque es la cosa mejor que se puede decir y escuchar: Dios elige al hombre, y es por ello también para El el que ama en libertad".

---

(6) Agustín, *De Praedestin. Sanctorum.* 6:11; Pedro Lombardo, *Sent.* 1, dist. 40; Tomás de Aquino, *Summa Teol.* I, qu. 23, art. 1 c; Isidoro, *Sent.* 2, 6, 1; Godescalco, según Hincmarus III, 21, 5. Calvino *Inst. christ.* III, 21, 5 (citas de Barth, *Dogm.* II, 2, pág. 15-16).

(7) Cánones de Dordrecht I, 7 (cit. por Barth, *Op. cit.*, II, 2, p. 17).

Karl Barth comienza así su definición:

"La doctrina de la elección es la suma del Evangelio. Esta atrevi la fórmula debe ser pronunciada. En otras palabras: la elección de la gracia (Gnaden wahl) es todo el Evangelio, el Evangelio *in nuce*. Ella es el resumen de toda la buena nueva. Como tal ha sido entendida y apreciada en la Iglesia cristiana. El hecho de que Dios, en su esencia, es el Dios que libremente ama, viene a ser un bien para nosotros, al ser relacionado con la verdad de ésta su esencia, que Dios, en su gracia, elige, que él se vuelve hacia el hombre, en cuanto en su pacto trata con el único Jesús de Nazareth y con la humanidad representada en él. Todo el gozo, todo el beneficio de la totalidad de su obra como creador, reconciliador y redentor, todo bien divino, y por lo tanto todo bien real, la promesa entera del Evangelio, todo aquello es fundado y encerrado en esto: que Dios es Dios de la elección eterna de su gracia. Toda la luz del evangelio deriva de la luz de esta elección. En cuanto en ésta es dicho: "Sí", todas las promesas de Dios son Sí y Amén (2 Cor. 1:20). En cuanto en este punto nos son prometidas la consolación, la fortaleza, la ayuda, tales cosas nos son dadas también en toda la línea. Todos los enemigos y las contradicciones que podamos encontrar cesan de ser tales, se convierten en su contrario cuando las consideramos en el contexto de lo que aquí verdaderamente de debe oír y decir. Por el contrario: si verdaderamente debiese reinar aquí una luz crepuscular, si nosotros debiéramos ser aquí atemorizados o alegrarnos sólo a medias y temer por la otra mitad: o si no fuese posible oír o decir nada que fuese más allá de la explicación pura, neutral de un estado de hecho neutral, eso también significaría que nosotros no seremos jamás capaces de escuchar ni de comprender ni aun el explícito mensaje evangélico como tal. También en aquello debería en tal caso reinar en el crepúsculo" (8).

La concretidad de la idea de elección recibe la expresión más alta y coherente en la afirmación de Barth, que se puede considerar como la tesis central, de su concepto: la elección de la gracia es estrecha y rigurosamente la elección de Jesucristo, en el doble sentido de que Cristo es el Dios que elige, y Jesús es el hombre que Dios elige. Esta afirmación se presenta a primera vista un poco inusitada, y lo es efectivamente en su primera parte. El pensamiento de que Jesús, como hombre, sea por excelencia el electo de Dios, y que en él sean electos todos los creyentes es, se puede decir, común a todos los teóricos de la elección. Pero la idea de que Cristo es el Dios que elige, que él es el sujeto de la elección, que tiene en ella una parte no sólo pasiva sino activa, no ha sido casi nunca expresada en la historia del pensamiento

---

(8) *Dogm.* II, 2, p. 13.

cristiano. Nuestro autor cita una frase de Agustín: *In (Dei) ipsius aeternitate atque in Verbo aius coaeterno iam praedestinationes fixum erat, quod suo tempore futurum erat"* (En su propia —de Dios— eternidad, y en su Verbo coeterno, lo que a su debido tiempo había de ser estaba ya predestinado y fijado) (9): en el cual el Verbo es asociado a Dios en el decreto de la predestinación divina; pero sobre todo cita un pasaje de Atanasio (10), en el cual la elección del hombre Jesús y nuestra elección aparece "fundada" en la eternidad del Verbo, o sea del Hijo que no puede ser separado del Padre. Pero esta idea de Atanasio no ha influído en la tradición del pensamiento cristiano, y es necesario llegar hasta Polamus, uno de los padres del Sínodo de Dordrecht, para encontrar una afirmación explícita en este sentido: "El Padre nos elige no como Padre, porque la elección no es la obra propia de la persona del Padre, sino (nos elige) Dios, porque la elección es la obra común de toda la Trinidad, cuyo principio es el Padre... El sujeto de la elección, en el cual somos elegidos es Cristo, no en cuanto es Dios, ni en cuanto es puro hombre, sino en cuanto es el hombre-Dios (theanthropos) y nuestro mediador. Porque había necesidad de un término medio en el cual fuésemos electos, porque sin él no podía acontecer la unión entre el Dios que elige y los hombres electos. Así Cristo es el vínculo por medio del cual Dios y los electos son unidos" (11).

La originalidad de la concepción barthiana consiste precisamente en haber vuelto a tomar este pensamiento para darle toda la importancia que merece.

Se sabe cál es la importancia que tiene el dogma trinitario en la teología de Barth, precisamente como crítica a toda concepción abstracta especulativa, "natural" de Dios, y como fundamento de la doctrina de la revelación. No tiene por lo tanto nada de extraño que volvamos a encontrar este mismo pensamiento también en la base de la doctrina de la elección. El Dios que elige no es un Dios abstracto, una hipostasis de la idea de lo absoluto, una divinidad en sí. Es el Dios que desde toda la eternidad se ha determinado como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

---

(9) *De Civ. Dei*, XII, 16 (cit. en *Dogm.* II, 2, p. 16).

(10) *Orat. II contra Arrianos*, cap. 75-77, (cit. Barth, *Dogm.* II, 2, p. 116).

(11) *Synth Theol. Chr.* (1609), col. 1574, 1596, (cit. Barth *Dogm.* II, 2, p. 119): "*Elegit nos Pater non ut Pater, quia electio non est opus personæ Patris propium, sed ut Deus, quando quidem electio est totius Trinitatis commune opus cuius principium est Pater... Electionis subjetum en o electi summus est Christus, non quatenus Deus, nec quatenus nudas homo, sed quatenus theanthr pos et mediator noster. Medio enim in quo eligeremur opus erat, quia sine illo non poterat fiori unio inter Deum eligentem et homines electos. Ita Christus est vinculum, quo Deus et electi coniunguntur*".

Esta determinación fundamental de la esencia de Dios, ¿cómo no podría reflejarse también en el propósito divino de la elección? El pensamiento cristiano, al no conectar estos pensamientos, ha cometido, según nuestro autor, una rara omisión. Se ha limitado la idea trinitaria a definir la esencia de Dios como es en sí, en su relación interna, *ad intra*, en sí mismo. Pero cuando se trata de pasar de esta determinación interna a la *ad extra*, a la determinación de Dios con respecto a su creación, la idea trinitaria queda inoperante, y resurge, como sujeto de la elección, un Dios solitario y abstracto, definido por el concepto de lo absoluto, en vez de serlo por su esencia interior trinitaria. Y así se introduce la idea de que haya una determinación posible de Dios en algún modo por encima, independiente de su esencia trinitaria, es decir, de la determinación concreta por la cual Dios quiere ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, o sea "el Padre de nuestro Señor Jesucristo", el Dios amoroso de nuestra salvación. ¿No es ésta una grave inconsecuencia? ¿Puede haber algo más elevado sobre esta primordial determinación de Dios? Dejemos la palabra a nuestro autor:

"La elección de Jesucristo es el eterno escogimiento y decisión de Dios. Esto significa especialmente: Jesucristo es el Dios que elige. No debemos buscar a ningún otro sino a él. No encontraremos en las profundidades de la divinidad a ningún otro que a él. No hay allí una divinidad en sí. Ella es la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero el Padre es el Padre de Jesucristo. No hay aquí ningún *decretum absolutum*. No hay una voluntad de Dios diferente de la voluntad de Jesucristo. Jesucristo no es solamente la *manifestatio*, el *speculum nostrae praedestinationis*. El no lo es en el sentido de que nos haga conocer nuestra elección por medio de la suya, como una elección cumplida, con la suya y como la suya, por otra voluntad escondida de Dios (y quizá, después de todo no cumplida!). Sino que él nos revela nuestra elección como cumplida por medio de él, por medio de su voluntad, en cuanto es la voluntad de Dios. El nos dice que precisamente es él quien nos elige. Nosotros debemos atenernos a él en el escenario de nuestra existencia histórica, con plena certidumbre, porque aun detrás del escenario de toda la historia, aun al principio, en Dios, no ha sido tomada ninguna resolución, no ha sido pronunciada ninguna otra palabra que no sea la decisión ejecutada por El" (12).

Es casi innecesario subrayar la importancia de esta afirmación fundamental, ni de conocer el peso de las críticas que, desde este punto de vista, Barth hace a la concepción tradicional de la predestinación. Conviene citar una vez más con cierta amplitud.

"*El hombre-Dios preexistente, Jesucristo, es como tal el funda-*

---

(12) *Dogm.* II, 2, pág. 123-124.

mento eterno de toda elección divina. Nosotros sólo podemos establecer que el reconocimiento de esta afirmación ha permanecido casi completamente muerto en la historia de la doctrina posterior a Atanasio. Y sin embargo, le habría dado una fisonomía del todo diferente. No sólo Tomás de Aquino, sino también los Reformadores, la han ignorado completamente. También ellos han dicho, ciertamente, que J. C. es para nosotros el *lumen,* o el *speculum electionis.* Pero se han contentado con demostrar esto señalando el hecho de que J. C., según su naturaleza humana, es él mismo el primero de los electos... Los Reformadores se han limitado a esta afirmación con la misma exclusividad de Tomás de Aquino. Ellos han dejado totalmente de ver que esta interpretación no era una explicación suficiente del "*en autó*" de Efes. 1:4. Y aun a ellos se les ha escapado que, como fundamento de nuestra certeza de fe, de nuestra propia elección, y como admonición en la cura de almas, no puede tener un valor decisivo el decir: nosotros debemos creer fielmente en nuestra elección en J. C., porque debemos ver en él al primero de los electos y a su jefe, es decir el mismo instrumento elegido por Dios para ejecutar aquello que Dios ha decretado con respecto a todos los que él ha elegido. ¿Qué ayuda nos puede dar este pensamiento frente al tormento de la pregunta, que no es un simple escrúpulo, sino la pregunta decisiva para nosotros: ¿pertenecemos nosotros al número de aquellos a quienes se aplica aquello que Dios ha decidido que se aplique a sus electos por medio de este instrumento? ¿Estamos nosotros entre los electos? ¿Qué ayuda nos da esta declaración, si con respecto al factor decisivo, a la elección misma, nuestra mirada no puede darse vuelta hacia J. C. y reposar en él, porque el Dios que elige debe situarse detrás y por encima de él, y no es idéntico con él, porque al principio se debe poner a otro al lado de Dios, o cualquier cosa diferente que esto (*outos,* Jn. 1:2): una decisión del beneplácito de Dios no ligada a "esto", no determinada por medio de "esto"? ¿Qué ayuda nos da la exhortación que nos dirigen los Reformadores y después de ellos los protestantes ortodoxos de las dos confesiones, de guardar silencio con respecto a la decisión secreta de esta suprema instancia respetándola como un misterio? ¿Qué aprovecha cuando los calvinistas nos aseguran que ella, como decisión de Dios, tiene sus razones ciertamente suficientes y justas, aun cuando sean para nosotros inconcebibles, y cuando los luteranos vienen a nuestra ayuda asegurándonos que esta decisión de Dios es determinada en modo bastante consolador para nosotros por su amistad genérica para el hombre? Si no es cierto que J. C. mismo es el Dios que elige, somos enviados por todas estas tentativas de tranquilizarnos, en una dirección diferente de aquella de la Palabra de Dios y somos conducidos a una revelación diferente de la del pesebre de Bethlehem y de la cruz

de Cristo y de su resurrección; y entonces, aun las palabras más graves sobre la majestad y el misterio de Dios, y todas las palabras bien intencionadas acerca de la paternal misericordia de Dios, no pueden cambiar para nada el hecho que debemos permanecer en la inquietud con respecto a nuestra elección. ¡Por qué no podremos dejarnos sosegar con todo esto! ¿Cómo podremos darnos paz con respecto a nuestra elección, si no por medio de la Palabra de Dios? ¿Pero cómo podrá darnos paz la Palabra de Dios si J. C. no es realmente el Dios que elige y la elección misma y nuestra propia elección, sino sólo un instrumento electo por medio del cual Dios que elige —y elige en otro lugar y de otro modo— cumple lo que ha decretado sobre sus electos —electos en otro lugar y en otro modo? El hecho de que Calvino, en particular, no sólo no responde a esta pregunta sino que evidentemente no la ha sentido ni visto como problema, es la objeción principal que se debe hacer a su doctrina de la predestinación. El Dios que elige, para él, es un *nudus Deus absconditus,* no el *Deus revelatus* que como tal es también el *Deus absconditus,* el Dios Eterno. Todos los otros aspectos discutibles de la doctrina de la predestinación de Calvino derivan de esta laguna fundamental: él separa en último análisis a Dios y J. C., cree ver lo que era al principio al lado de Dios en otro lugar que en J. C., y en su confesión, en sí tan potente e impresionante, de la elección de la gracia de Dios, al fin de cuentas deja a un lado la gracia de Dios manifestada en J. C. Ni tampoco el Sínodo de Dordrecht responde a esta pregunta, antes bien confirma y hace más rígida la respuesta insuficiente dada por Calvino; mientras que los arminianos holandeses por una parte y los luteranos por otra, sintieron ciertamente el problema, pero respondieron desgraciadamente en modo tal que el concepto de la elección de Dios, de la libre y eterna decisión de Dios es alterado y sustituído por el concepto totalmente diferente de un ordenamiento religioso del mundo instituído por Dios. De esa manera la elección de la gracia, como elección de Dios, fué en último análisis anulada por los arminianos: (remonstrantes), en particular, por la influencia innegable de un nuevo pelagianismo humanista, del cual ha surgido el neoprotestantismo. La teología protestante del s. XVII, en general, no ha salido de este dilema'' (13).

Si Cristo es Dios que elige, Jesús es el hombre electo por Dios. Aquí nos encontramos en un terreno más familiar. Las claras declaraciones evangélicas (Lc. 9:35; 23:35; Jn. 17:24; etc.) encuentran eco en todos los grandes teóricos de la predestinación. Jesús es el electo por excelencia, en el cual reconocemos el significado de la predestinación en general. El es, según la expresión de Agustín: el mismo Salvador,

(13) *Ibid.*, pp. 118-119.

el mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo es el clarísimo resplandor de la predestinación y la gracia. Y Tomás de Aquino explica: "Llámase (a Cristo) resplandor de la predestinación y la gracia en cuanto por la gracia y predestinación suyas (recibidas por él) se manifiesta nuestra predestinación". Y Calvino: "Jesucristo es el espejo y la norma donde Dios ha declarado los tesoros infinitos de su bondad, porque él es la cabeza de la Iglesia. Por eso nos conviene comenzar por él si queremos saber cómo obra Dios en sus miembros inferiores... Ved a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Esta naturaleza humana ha sido exaltada a una dignidad maravillosa.... ¿Qué ha merecido la naturaleza humana en Jesucristo? Porque ella procede de la raza de Adán... Cuando consideramos una gracia tal de Dios en nuestra cabeza, no es necesario que cada uno de nosotros entre en sí mismo para saber: Dios me ha elegido, a mí que me hallaba desterrado y rechazado de su Reino...?" (14).

Barth procede conscientemente de acuerdo con este unánime concepto tradicional. Pero también aquí y precisamente en consecuencia de su afirmación precedente, se detiene para poder formular la doctrina en un modo más significativo y riguroso... Jesucristo no es solamente el modelo de nuestra predestinación, sino que es en sentido propio "el principio de todos los caminos y las obras de Dios" (15). Esta proposición significa que la decisión eterna de Dios, como tal y antes de todo ser y suceder en nuestro tiempo, antes de este mismo tiempo, en la eternidad pretemporal de Dios, tiene por objeto esta única creatura, el hombre Jesús de Nazareth, su obra en su vida y en su muerte, en su humillación y en su glorificación, en su obediencia y en su servicio, y que *en* y *con* la existencia de esta creatura tiene por objeto el

---

(14) Agustín, *De Praedest.* sanc. 15 *(praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae: ipse salvator, ipse mediator Dei et hominum homo Jesus Christus).* Tomás de Aquino, *S. Theol,* III, 24, art. 8 s., c. *(Dicitur — Christus — lumen praedestinationis et gratiae in quantur per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio.*

Calvino, Congrégation sur l'élection eternelle de Dieu (1562), *Corpus Ref.* 8, 108 ss. *("Jésus Christ est le miroir et le patron ou Dieu a déclaré les thrésors infinis de sa bonté; car il est le chef de l'Eglise. Aussi nous faudra il commencer par lui, quand nous voudrons cognoistre comment Dieu besongne en ses membres inferieurs... Voilá Jésus Christ vray Dieu et vray homme. Or ceste nature humaine a esté exaltée en une dignité merveilleuse... Qu' est-ce qu'a merité la nature humaine en Jesus Christ? Car elle procède de la race d'Adam... Quand nous considerons une telle grâce de Dieu en nostre Chef ne faut- il pas qu'un chacun de nous entre en soy-mesme pour cognoistre: Dieu m'a esleu, moy qui estoye banny et rejetté de son Royaume?...* (Textos cit. por Barth en *Domg.,* II, 2, página 129).

(15) *Dogm.* II, 2, p. 129.

cumplimiento del pacto divino con el hombre, la salvación de todos los hombres. Este hombre, en esta función, es el objeto de la eterna elección y predestinación divina. Jesucristo no es pues solamente un electo, sino *el electo* de Dios. Como electo, desde el principio, él no es uno más junto a los otros electos, sino que está delante y sobre ellos como aquel que es originaria y propiamente electo. "Solamente en él" (Ef. 1:14), no además de él ni fuera de él, son los otros efectos, desde el principio (desde la eternidad!). "En él" no significa solamente con él, en comunión con él, en su compañía. "En él" no significa tampoco solo: por medio de él, por medio de lo que él, como electo, puede ser y hacer por ellos. "En él" significa: en persona, en su voluntad, en su propio divino elegir, en la decisión fundamental de Dios, que él lleva a cabo con respecto a cada hombre. Lo que lo pone fuera de la serie de los otros electos, y que al mismo tiempo lo une con ellos es precisamente esto: que él, como hombre electo es Dios mismo que los elige a todos en su propia humanidad. En cuanto él (como Dios) se quiere a sí mismo (como hombre), quiere también a todos ellos. En ese modo ellos son electos "en él: *en* y *con* el *ser electo* suyo. Por esto el *ser electo* suyo se distingue del de ellos no solamente como un arquetipo, no solamente como revelación y espejo de su elección. Todo esto ciertamente se debe decir también de la elección de J. C.; pero se debe agregar que su elección y la elección originaria y comprensiva es la elección absolutamente única, y precisamente en esta unidad universal, de aquel que es él mismo quien elige" (16).

Esta significativa interpretación es indudablemente nueva. En toda la tradición de la doctrina, el objeto propio de la predestinación es el individuo humano concreto como tal. El fin de la doctrina, su cima, sea confortante o desconfortante, es precisamente éste: que Dios, desde la eternidad, ha destinado inmutablemente a este o aquel individuo a la salvación. Se discute si estos hombres concretos han sido predestinados antes o después de su caída, y si el objeto de la predestinación es el hombre *creabilis et labilis* (supralapsarismo) o el hombre *creatus et lapsus* (infralapsarismo); pero en cada caso es claro que se trata de los individuos humanos en su individualidad que están como tales directamente delante de Dios y en su juicio. Puede ser que Barth tenga razón cuando observa que de esta manera la doctrina no ha utilizado coherente y exhaustivamente la idea de la mediación de Cristo. De todas maneras ésta es la idea que él desarrolla por cuenta suya. Entre el Dios que elige y el hombre particular que es electo se interpone, en toda la grandeza de su situación originaria, como Dios que elige y como hombre que es electo, J. C. El hecho de que él y no un Dios abs-

---

(16) Ibid., p. 125.

tracto, elija, es garantía de que la voluntad de elección es una voluntad misericordiosa y saludable y el hecho de que él y no el hombre abstracto, en sí, es electo, quita a la idea de la predestinación su peligrosa y desconcertante ambivalencia: la predestinación del hombre Jesús no puede ser evidentemente más que elección en el sentido más pleno, más triunfal, elección a la vida y a la gloria eterna.

Pero es necesario agregar que la ambivalencia de la predestinación reaparece en algún modo en la elección de Cristo, reaparece en forma subordinada y con una clara finalidad de salvación. La elección eterna y originaria de Dios, hemos visto, tiene por objeto la persona humana de Jesús en la concretidad de su misión histórica: es decir que Jesús es electo para dar su vida como precio de rescate por los hombres. Y éste es precisamente el significado último y más profundo de la elección de J. C. Ella significa, en último análisis, que Dios, creando al hombre y creándolo falible, desde el principio ha tomado sobre sí las consecuencias de la inevitable caída del hombre. Dios ha tomado sobre sí la negatividad, el sufrimiento, la reprobación del hombre y reserva al hombre solamente su gracia, su perdón, su salvación. Se llega a la extrema y paradójica consecuencia de que J. C., el electo, es precisamente como tal, en su función mediadora y saludable, en algún modo también el réprobo, aquel sobre el cual cae la reprobación merecida por el hombre como tal. En este extremo paradojal se hace manifiesto que la doctrina de la predestinación es, en toda la extensión y profundidad del término, el sumario del Evangelio, la decisión concreta de salvar a la humanidad. Ella anuncia al hombre esta portentosa verdad:

"El hombre, en su aislamiento frente a Dios, es como tal reprobado por Dios. Pero ser este hombre puede depender solamente de la propia elección del hombre sin Dios. El testimonio de la comunidad de Dios a este hombre particular es que lo que él ha elegido no es nada, que él pertenece desde la eternidad a J. C., y que por esto no es reprobado, sino electo por Dios en J. C., que la reprobación que él habría merecido por su perversa elección llevada y suprimida por J. C., que él es, por la justa y eterna elección de Dios, destinado a la vida eterna con Dios" (17).

¿Cuál es pues el significado último de la doctrina de la predestinación para Karl Barth? ¿Se resuelve en último análisis en el anuncio de una salvación universal, tan inmerecida como irresistible? ¿La consecuencia extrema de la obra vicaria de Cristo, la restauración universal en él, que en algunos pasajes evangélicos parecen vislumbrarse, es desarrollada aquí con intrépida y profunda coherencia y en el fondo con humanísima piedad? ¿O en realidad se debe formular a su punto de

(17) *Ibid.*, p. 336.

vista una última reserva, y cuál es esta reserva? ¿Cuál es, precisamente, en resumen, la disposición de los electos y de los réprobos? ¿Cuál es su suerte final? ¿Cuál es el significado último de esta expresión: Dios destina? Nos reservamos de examinar el pensamiento de nuestro autor sobre estas cuestiones en un próximo artículo, en el cual buscaremos de dar también una valuación de esta nueva como interesante interpretación de la doctrina de la predestinación (18).

---

(18) Véase el art. a que se hace referencia en "*Cuadernos teológicos*", Nº 5, (1952, primer semestre). pp. 58-66 "Electos y réprobos en la obra de Barth".

¿CUALES SON LOS PROBLEMAS PRINCIPALES DE LA EDUCACION TEOLOGICA?

(Un comité encargado de examinar la situación de la enseñanza teológica en los Estados Unidos publicó entre otros el informe que damos a continuación. Componen el mencionado comité los siguientes profesores: H. Richard Niebuhr, director; Daniel Day Williams, director adjunto; James M. Gustafson, director ayudante; Fleur K. Ferm, secretario actuante; Miriam C. Smith, secretaria. La dirección a la cual pueden enviarse comentarios sobre las cuestiones mencionadas en el informe es la siguiente: Drawer G, 409 Prospect Street, New Haven 11, Connecticut).

Ya al comienzo de este estudio de la preparación teológica, se vió que la comisión no podría, por razones de tiempo y dinero, emprender un examen completo de la labor de todas las escuelas. Además, críticos competentes señalaron el hecho de que probablemente sería inútil analizar de nuevo muchas cosas que ya habían sido estudiadas antes. De ahí que se juzgó que la primera tarea debía ser definir los problemas principales de la educación teológica y luego concentrar la atención en ellos.

Nuestro examen de la literatura contemporánea en este terreno indica que los problemas más discutidos en las escuelas de teología americanas son los siguientes: 1. El problema de elevar el nivel mediante la inscripción de un cuerpo estudiantil de más alta calidad. Dos medidas dirigidas hacia este fin están recibiendo particular atención: la eliminación de los candidatos inaptos mediante el empleo de diversos tipos de "tests"; la inscripción de un mayor número de candidatos altamente capacitados como estudiantes de teología. 2. El problema de la preparación práctica mediante "estudio de clínicas", "trabajos prácticos", "internados" y medios similares por los cuales los estudiantes pueden prepararse para ejercer las funciones del ministerio realizándolas bajo supervisión. Este interés está estrechamente vinculado al concepto funcional de la educación y al análisis funcional de la labor del ministro que se han estado empleando en recientes estudios sobre la educación teológica. 3. El problema del asesoramiento psicológico. Por un lado, el gran interés de la sociedad en general por el asesoramiento psicológico ha ayudado a acentuar la labor pastoral del ministro y su preparación para ella ha adquirido mucha importancia en las escuelas. Por otro

lado, los estudiantes de teología están urgiendo a sus profesores a que les proporcionen más ayuda en sus luchas con problemas personales. 4. El problema de los cursos de estudio. Desde que los cursos de estudio se han ampliado para incluir muchas nuevas materias, se ha presentado una fuerte demanda de integración, que ha llevado ya a diversos experimentos, entre ellos la formulación de un plan de estudios básico. Surgieron muchos otros asuntos, pero estos cuatro parecen los más generalmente debatidos.

La discusión de los problemas relacionados con la educación teológica no está confinada a las escuelas. También muestran mucho interés por ellos las juntas y conferencias de muchas denominaciones. Dirigentes eclesiásticos responsables por el desarrollo de empresas misioneras, por la vigorización de las iglesias rurales y la reorganización de las suburbanas, por la participación de los laicos en la evangelización, por la penetración de los principios cristianos en la vida social, etcétera, están interesados en forma vital e inteligente por la preparación de los ministros. Algunas denominaciones recientemente han organizado departamentos del ministerio, o han establecido secciones especiales de educación teológica en sus juntas de educación. Estas organizaciones parecen interesadas primordialmente en el desarrollo de un ministerio que pueda actuar en forma relevante, con imaginación y contructivamente en situaciones difíciles. Algunos de ellos creen que la especialización en la educación teológica ayudaría a obtener este resultado. De ahí que hayan cooperado con las escuelas de teología proporcionando cursos especiales para la preparación de ministros rurales, capellanes, ministros para las zonas industriales, etcétera. Algunas denominaciones están despertando conscientemente a su responsabilidad para la preparación de un número mayor de ministros negros y al problema de la segregación en la educación teológica. La mayoría de las iglesias está interesada en programas de reclutamiento, pero se está dando énfasis más bien a normas cualitativas que cuantitativas para el ministerio. Con frecuencia, las juntas parecen muy preocupadas por el problema de la comunicación, preguntándose cómo puede la iglesia presentar el Evangelio en forma que sea recibido por los hombres que hablan el lenguaje del mundo moderno y están conturbados por las ansiedades de la vida moderna. Finalmente, está el problema financiero. Muchas denominaciones que levantan grandes sumas para el sostén de sus escuelas de teología, sienten que debieran hacer aun mucho más por ellas. Un problema agudo en este sentido es el que afronta la Convención Bautista del Sur, que tiene muchos más estudiantes de teología que tratan de entrar en sus seminarios, de los que éstos pueden acomodar. Otras denominaciones necesitan consolidar sus escuelas o fundar nuevas.

Estas discusiones en escuelas e iglesias deben ser comprendidas en el contexto en que se están desarrollando. Se expresa en ellas un sentido de urgencia que no se deriva de la urgencia de los problemas inmediatos. El contexto de la discusión es todo el movimiento religioso característico de nuestro tiempo. No estamos empeñados en una nueva Reforma o un nuevo Gran Avivamiento, pero estamos empeñados al menos en un movimiento de revigorización. Hombres que están fuera del ámbito de las iglesias están haciendo preguntas religiosas en una forma que durante muchas décadas no fué usual. Todas las preguntas finales sobre el significado de la vida, el destino del género humano y sus civilizaciones, los hechos de Dios en la historia y la naturaleza están siendo planteadas en muchas formas, en filosofía, en literatura y en política. Al mismo tiempo las iglesias están en efervescencia, con una resurgencia de la convicción, una intensificación del interés y un creciente autoexamen; sus miembros sienten la grandeza de la obligación que les es impuesta por las necesidades de la época. No están preguntando cómo pueden cumplir mejor las obligaciones corrientes de las instituciones cristianas, sino qué cosas nuevas se requieren ahora de la Iglesia y de las iglesias.

Cuando uno presta atención al debate sobre educación teológica en este contexto, se da cuenta de ciertas grandes cuestiones que están envueltas en todos los problemas inmediatos. Es difícil definir estas cuestiones, puesto que el debate es tan continuo y ocupa las mentes de tantos hombres. Tratar de definirlas en tales circunstancias puede parecer arbitrario, pero debemos aventurarnos a hacerlo.

I. Ministerio profesional y ministerio eclesiástico

Una gran cuestión con que las iglesias y las escuelas parecen estar luchando, en la discusión de sus problemas inmediatos, es la de la naturaleza del ministerio cristiano. ¿Es una profesión comparable a la medicina o a la abogacía, o representa una disciplina única, a saber la de la dirección de la iglesia cristiana? ¿Cuál es la meta de las escuelas en su labor educativa? La cuestión debe presentarse con una acentuación en cierto modo artificial, a fin de poder definir el problema; finalmente serán necesarias muchas aclaraciones. La cuestión es si las escuelas de teología tienen en vista la preparación de hombres que han de servir a Dios y a sus prójimos más o menos directamente, como individuos, o si tienen en vista una *comunidad ministrante*, y tratan de formar los constructores de esa comunidad. La palabra "profesional" significa muchas cosas; en cuanto significa no solamente un hombre que entiende los principios de su funcionamiento, sino que también está en relación directa con clientes individuales, como un médico o un abogado, la cuestión de los objetivos de la educación teológica podría

ser planteada más bien en términos de *"ministerio profesional"* o *"ministerio eclesiástico"*. ¿Es función primordial de la escuela preparar hombres que puedan predicar la palabra de Dios, ser consejeros pastorales y educadores religiosos, u hombres que puedan construir una iglesia predicadora, pastoral y educadora?

Así planteada la cuestión, nos damos cuenta de que no se trata de optar entre una u otra cosa. El individuo y la comunidad no son separables. La comunidad expresa su pensamiento y desarrolla sus actividades a través de individuos; los individuos comunican a una parte de la sociedad las convicciones de otra parte. Particularmente en la iglesia cristiana, los individuos que tratan de representar a la "gran Iglesia" o la "iglesia dentro de la Igleisa", deben llamar a cuentas a algunas comunidades en particular. No es una cuestión de alternativas, y sin embargo, en gran parte del protestantismo, tanto liberal como fundamentalista, tanto ortodoxo como moderno, y en muchas escuelas de teología, el énfasis se ha volcado enteramente sobre el equipamiento profesional o sobre los dones carismáticos del individuo como predicador, profeta, pastor o administrador. La iglesia ha sido considerada como la escena de la actividad del ministro, mientras no se ha tenido adecuadamente en vista la actividad predicadora, pastoral o docente de la propia iglesia. Cuando el debate ha girado alrededor del ministerio, ya sea considerado como profesión o como vocación, se ha considerado al ministro como un siervo individual de Dios más bien que como un siervo de siervos. Si tiene razón P. T. Forsyt y "es la Iglesia la que es la gran misionera hacia la humanidad, y no apóstoles, profetas y agentes aquí y allá", si el predicador debe hacer de ella una iglesia que actúe en el mundo y actuar a la vanguardia y no en la retaguardia, entonces el propósito de la educación teológica no puede ser expresado meramente en términos profesionales, en el sentido en que la palabra "profesional" es interpretada a menudo en la época actual. En realidad, se puede preguntar si el gran prestigio de que actualmente se rodea a la profesión médica, y al profesional en general, no ha contribuído a hacer que la educación teológica se aparte de su objetivo, particularmente en la medida en que esa influencia se ha combinado con el individualismo natural del protestantismo, para exaltar al hombre más bien que a la comunidad. (¿Qué significado tienen, con respecto a esto, la introducción en los programas de educación teológica de términos tales como "clínica" e "internado", así como el deseo de muchos ministros de ser llamados "doctor"?).

En las escuelas mismas la protesta contra la concepción individualista del ministerio profesional procede particularmente de educadores religiosos que están familiarizados con la tarea del ministro cristiano como maestro de maestros y organizador de la iglesia como escuela. Hoy

los llamados "laicos" (un término y concepto completamente extraño al Nuevo Testamento) se considera como una parte importante de la respuesta a la pregunta: ¿Cómo puede desarrollar mejor la iglesia su servicio a Dios entre los hombres? Tanto la idea neotestamentaria de la iglesia como una compañía de ministros más bien que como el objeto del ministerio, y la moderna necesidad de una iglesia tal, llaman la atención a la importancia de una formulación menos individualista del objetivo teológico.

Esta cuestión de si una escuela teológica en toda su instrucción a sus estudiantes los prepara primordialmente para ejercer una profesión (u oficio o vocación) individual, o para ser constructores, maestros y representantes de una iglesia ministrante, tiene precedencia sobre muchas otras cuestiones, como por ejemplo, si necesitan preparar mejores ministros "profesionales" o si esos ministros deben ser preparados más bien por medio del trabajo de "clínica" o por la instrucción de clases. Si la "internación" y la "preparación en clínica" están bajo auspicios profesionales, ello puede conducir a una mejor preparación profesional, pero no cambia el panorama. La cuestión no es si el cristianismo evangélico o protestante ha de abandonar la preocupación por el individuo en favor de un énfasis diametralmente opuesto sobre la comunidad, sino si en todo su trabajo la escuela teológica tendrá en vista la preparación de hombres que sean ministros de ministros, que traten de edificar la iglesia no sólo como un objeto sino también como el sujeto del ministerio.

Un cambio de énfasis puede no envolver una revolución radical en el curso de estudios y en los cuerpos docentes de los seminarios de teología, pero el tener conciencia de este objetivo afectará a muchas partes de la labor de la escuela, desde la elección de profesores hasta la manera en que se enseñen las materias y en que se desarrolle el trabajo práctico. En la medida en que los ministros sean preparados como profesionales, lo serán como "eclesiásticos profesionales" no como individuos profesionales. Serán más que artesanos, porque sabrán por qué están haciendo lo que hacen y entenderán los principios que les capacitan para actuar con imaginación e inteligencia en situaciones nuevas, pero tendrán siempre presente que su tarea consiste en edificar una iglesia ministrante.

II. *Competencia vocacional y madurez cristiana*

Una segunda gran cuestión en relación con el propósito de la educación teológica, planteada también en forma concreta, es la de cómo han de relacionar las escuelas su labor de preparar hombres para tareas especiales con sus esfuerzos para ayudarles a llegar a ser "hombres de Dios" u "hombres piadosos" u hombres de madurez cristiana, esto

es, hombres arraigados en la fe cristiana, que entienden lo que creen, que tengan un conocimiento "vivido" del evangelio. En parte es cuestión de cuánto tiene presente una escuela ambos fines; en parte, de la medida en que comprenda su interrelación.

Un ministro eficaz debe ser un buen administrador. La escuela debe prepararlo, pues, para supervisar las actividades de muchas organizaciones, para dirigirlas hacia finalidades genuinamente eclesiásticas, para preparar y mantener la moral de obreros rentados y honorarios. Necesitará hacer algo acerca de finanzas de la iglesia y presupuestos y publicidad, y acerca del uso de la radio y otros medios audiovisuales. Además, por la naturaleza de las cosas, será un consejero pastoral cuyas relaciones con las personas deberán expresarse en un conocimiento disciplinado de la personalidad y de la índole de las tensiones en que viven los hombres. También tendrá que tener algo de analista social, entender las fuerzas sociales, económicas y políticas que conforman la sociedad —urbana, rural y nacional— en que actúan las iglesias. Debe estar preparado para ser un predicador y un maestro, para administrar los sacramentos, dirigir el culto, y además de todo esto, actuar eficazmente en muchas iniciativas de la comunidad.

Sin embargo, un hombre puede estar en condiciones de hacer muchas de estas cosas cosas sin haberse preparado para el ministerio cristiano. Una cosa se le exige en el ejercicio de todas estas funciones, algo que debe expresarse en todas las múltiples actividades de un hombre así como en las actividades de muchos ministros diferentes en diferentes funciones. Pablo señala este elemento común cuando en 1 Corintios 12 habla de la diversidad de dones pero del mismo espíritu que se manifiesta en todos. En Efesios 4, el propósito común de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros, es descrito como la "perfección de los santos, la obra del ministerio, la edificación del cuerpo de Cristo"; y la esperanza común de todos es "la unidad de la fe", "el conocimiento del Hijo de Dios", "un varón perfecto", "la medida de la edad de la plenitud de Cristo". Sea que expresemos la idea en los términos de Corintios y Efesios, o que usemos los términos, buenos pero gastados, de "hombre de Dios", "santo varón", la cuestión está bastante clara. Lo que se requiere del ministro en realidad, no es que sea un cristiano perfectamente maduro, sino que al menos esté creciendo hacia la madurez, que en todas sus acciones el espíritu de Cristo esté presente junto a su propio espíritu, que haya en él algo de la mente de Cristo.

No es posible definir en términos simples la clase de madurez cristiana a que aspira el ministro y que las escuelas teológicas deben proponerse ayudar a sus estudiantes a obtener. Ella envuelve por cierto la madurez intelectual o el cultivo de las virtudes intelectuales con

las cuales tienen que ver todas las escuelas de teología y un "ministerio instruido". Envuelve ciertamente el desarrollo del carácter moral y de esa estabilidad emocional que hoy en día es tan altamente apreciada. Sobre todo, envuelve indudablemente el crecimiento en las "virtudes teológicas" —fe, esperanza y amor—. Pero no se puede definir la madurez cristiana simplemente sumando las virtudes que ella exhibe. Ella es característica del hombre cabal, cuyas actividades intelectuales así como morales y emocionales están energizadas por la fe, la esperanza y el amor. Un "ministerio ilustrado" que no muestre en su capacidad intelectual las cualidades espirituales del amor cristiano a Dios y el hombre, ha sido repetidamente rechazado por la iglesia. Asimismo, la clase de ministro que parece ser sólo el defensor de la rectitud moral, insensibilizado para la compasiva comprensión de los problemas humanos, inmutable ante el arrepentimiento personal y la fe en el perdón del pecador, ha sido objeto del ridículo por un lado, y del miedo por otro. Por su parte, el ministro que está dotado de muchos dones emocionales, pero carece del espíritu que impulsa a la actividad intelectual y a la acción moral, puede degenerar en un mero individuo amistoso, "animador" profesional. Nuestro problema común como cristianos, seamos ministros o no, es el de crecer hacia la madurez del hombre cabal, avanzando hacia "la medida de la edad de la plenitud de Cristo", aprendiendo a amar a Dios con *corazón* y *alma* y *mente* y *fuerzas*.

Evidentemente, uno de los propósitos principales de las escuelas de teología es el de ofrecer a sus alumnos la clase de preparación que les ayude a ser cristianos en sus vocaciones religiosas o aunque abandonen esas vocaciones. Las entrevistas con los estudiantes muestran que lo que ellos buscan sobre todo en esas escuelas es una educación total en la vida cristiana, que no puede ser alcanzada solamente con la instrucción, pero tampoco sin la instrucción. Lo que ellos temen, más aún que llegar a ser profesionales ineptos, es el convertirse en párrocos hipócritas o predicadores y maestros confusos. El problema de "cómo llegar a ser cristianos" no se les aminora con los estudios teológicos. Aparentemente se les complica, pues a través de sus estudios de la historia de la iglesia y de la iglesia contemporánea descubren las muchas acechanzas en que puede caer el ministerio. En no poca medida, su problema personal es el de cómo llegar a ser hombres de fe, cuyas vidas y acciones manifiestan un conocimiento "vivido" de Dios y de Cristo y de la salvación. Esto es también, al parecer, lo que muchos ministros aprecian más en su educación teológica: el haber recibido ayuda en sus esfuerzos para progresar hacia una fe más firme. Por otra parte, cuando se pregunta a los laicos qué es lo que desean en un ministro, lo probable es que se expresen en términos que reflejan

esta misma preocupación. Así un grupo de laicos espirituales colocó en primer término en una lista de cualidades deseables en sus ministros; "una calidad espiritual de vida que indique claramente que el párroco es un hombre de Dios". Otras encuestas dieron en primer lugar la "sinceridad". Es de suponer que se trata de la sinceridad del cristianismo.

Ahora bien, el problema de la escuela teológica no es cómo puede en ciertos cursos y por ciertos medios educar a los estudiantes para el ejercicio de las funciones vocacionales en el ministerio, y por otras medidas y otros cursos ayudarles a crecer hacia la madurez cristiana. Los dos objetivos no pueden ser separados, como se ve claramente en el caso de la homilética. La predicación en la tradición protestante no es un discurso teórico sobre temas doctrinarios o religiosos, sino la comunicación disciplinada, de un predicador a su congregación, de un mensaje que para él es una verdad vivida y viviente. La predicación envuelve al hombre entero. Es indudable que necesita aprender a construir sus sermones, a hablar; pero si las verdades cristianas y los problemas sobre los cuales predica no son en algún sentido suyos propios; si no están realmente envueltos él y su congregación, entonces no hay predicación, sino sólo un discurso público. La misma verdad se aplica al asesoramiento, porque el asesoramiento cristiano no es simplemente cuestión de buena o mala técnica; es un intercambio disciplinado entre el pastor y la persona necesitada, en el cual el primero profundiza y re-vive las tragedias y los temores del otro, y lo hace como cristiano. Es esta nota de identificación, en una vida que está identificada con Dios y con la cruz lo que da su tono característico a la labor del ministerio en comparación con la de otros profesionales. Asimismo se puede decir del trabajo administrativo del pastor, que a no ser que sea guiado por profundas convicciones cristianas sólo conseguirá crear vigorosos clubes religiosos.

La cuestión de la relación entre la preparación vocacional y el proceso de maduración del cristiano, aparece en todas las discusiones sobre "cursos teóricos" en relación con "cursos prácticos", o de "cursos generales" y "cursos especializados". La especialización del enfoque puramente intelectual en algunos cursos de "contenido" puede ser mayor que la especialización de cursos altamente prácticos. Para un estudiante la maduración puede ser ayudada por aquellos estudios en los cuales sean desafiadas o desarrolladas de nuevo sus ideas religiosas heredadas. A otros estudiantes, el trabajar en disciplinas que exijan comunicación, como, por ejemplo, cursos sobre predicación, puede darles conciencia de su necesidad de un entendimiento más profundo o coherente de su propia fe y la de la iglesia. En entrevistas

algunos estudiantes han hablado del gran valor que los trabajos prácticos tuvieron para su educación personal como cristianos.

De modo que no se trata de un problema que pueda ser resuelto solamente por ajustes en los cursos de estudio. Un programa aparentemente bien equilibrado, en el cual los cursos generales o medulares vayan acompañados por los de preparación vocacional especial puede carecer del equilibrio adecuado entre el interés en la maduración cristiana y el interés en la preparación vocacional. Ni se soluciona el problema que tenemos a la vista simplemente con mantener siempre presente la relación directa entre los llamados cursos de contenido y las llamadas disciplinas prácticas. La enseñanza del Nuevo Testamento a fin de llamar la atención del estudiante a los materiales homiléticos que en él se encuentran, puede ser un procedimiento completamente artificial cuando no se reconoce la naturaleza de la verdadera predicación.

En general, las escuelas afrontan mejor esta cuestión cuando tiene el carácter de comunidades cristianas a la vez que compañías de estudiosos. En tales escuelas el cuerpo docente consiste, indudablemnete, en eruditos, que son competentes en sus campos especiales, pero que también son cristianos maduros, profundamente interesados en las bases últimas del pensamiento y la acción cristianos. En una situación tal, gran parte de la preparación de los estudiantes consiste en su iniciación en una comunidad intensiva en que están presentes la vida y el pensamiento de la iglesia. No son llevados a descuidar su preparación vocacional, sino que ésta se desarrolla en el contexto de una sociedad de hombres y mujeres profundamente interesados por el problema de llegar a ser cristianos cabales.

III. *Herencia cristiana y experiencia cristiana*

Otras tres cuestiones generales de la educación teológica parecen influir en la discusión de problemas específicos: la cuestión de las relaciones de la tradición con la experiencia, de la iglesia con la sociedad moderna, y de los intereses distintivamente denominacionales con los de la iglesia universal o ecuménica.

Al tratar el primero de estos problemas la iglesia con sus escuelas afronta la contraparte de una cuestión muy discutida en relación con la educación general o liberal en las escuelas secundarias, colegios y universidades. Durante más de una generación, la educación secular ha acentuado los estudios relacionados con la experiencia y la práctica inmediatas. Este movimiento, más o menos estrechamente relacionado con la influencia de John Dewey, está siendo atacado ahora por una teoría educativa que trata de restablecer la importancia de la tradición. El estudio de los "grandes libros" que ha entrado a formar parte de los planes de estudio de más de un colegio muestra esta tendencia.

La tendencia similar en la educación teológica puede ser influida en parte por el movimiento secular, pero tiene importantes fuentes independientes en el carácter histórico de la fe cristiana y en la importancia única de la Biblia para esa fe. Cualesquiera sean las razones, hay en algunas escuelas una tendencia a desplazar el centro de gravedad, del empirismo a la tradición. En un tiempo los programas de estudios en dichas escuelas, o los intereses de profesores y alumnos que se expresaban tanto dentro de las materias ofrecidas y requisitos como a pesar de ellos, acentuaban estudios tales como la psicología de la experiencia religiosa, la filosofía de la religión, la teología como estudio de la experiencia cristiana, filosofía personalista o de "proceso", educación religiosa dirigida hacia el desarrollo de la religión personal entre los niños, y homilética con una orientación similar en el caso de los oyentes adultos. Ahora el interés central en muchas de esas escuelas se pone en los estudios bíblicos, la teología histórica, la teología de las grandes confesiones y de los teólogos "clásicos", una educación religiosa que trnsmita la gran tradición, y una predicación que sea continuación en nuestro tiempo de la predicación "kerigmática" y confesional de la iglesia primitiva y de la Reforma. Un movimiento similar se manifiesta no sólo en los cursos sobre el culto, sino también en los ejercicios de capilla en los que la comunidad presente es guiada a expresar su devoción y sus necesidades al unísono con la gran compañía de los santos que fueron antes que nosotros.

Una vez más, es evidente que tenemos que ver con un problema diferente de la cuestión de la relación entre los cursos "de contenido" y los cursos "prácticos" o la cuestión de la "integración", aunque no siempre se comprenda esto claramente.

Al reflexionar sobre el problema de la tradición y la experiencia, es saludable recordar que la tendencia hacia el empirismo fue en sus orígenes una reacción contra el dominio del tradicionalismo, que en algunas escuelas teológicas este dominio nunca fue quebrantado, y que hay otras en las cuales el empirismo se ha convertido en una tradición, más o menos alejada de las necesidades e intereses reales de aquellos contemporáneos que están experimentando el poder y el valor de la tradición. Esta cuestión educativa no puede ser planteada, por consiguiente, como si las escuelas se vieran obligadas a optar definidamente entre ocuparse de la gran tradición u orientarse hacia la experiencia contemporánea de los hombres. Cuando el problema se plantea en estos términos, se llega a un falso resultado. Es discutible cuál es la pobreza mayor: si la de un empirismo ignorante y no interpretado por la gran tradición, o la de un tradicionalismo no vivificado por la reactualización presente y no interpretado por la experiencia presente. Si es necesario formular una alternativa, entonces es mejor decir que se trata

de elegir entre conceptos no históricos y conceptos históricos de la fe y la vida cristianas. Así considerado, hay dos variedades de pensamiento no histórico —el "historicismo" cronológico y el empirismo contemporáneo. El primero considera solamente el pasado, como si ese pasado pudiera ser conocido de otro modo que recordándolo y viviéndolo de nuevo en el presente. El segundo considera sólo el presente, como si éste tuviera contenido o sentido sin memoria y sin un pasado. El reconocimiento de que el hombre, la sociedad y el cristianismo, en particular, son históricos, es el reconocimiento de que la vida en cada momento presente está llena de pasado y de futuro y que el redescubrimiento de su pasado es una de las grandes experiencias de cada momento presente del autoconocimiento.

En todo caso, es aparente que la educación teológica necesita esquivar los dos peligros gemelos del tradicionalismo muerto y el empirismo apenas nacido. Y sólo puede hacerlo, a lo que parece, si se entrega a un constante intercabio entre el pasado y el presente, vivificando el pasado y dando sentido al presente relacionándolo con el pasado así como con el futuro. Cuando se mantiene una conversación viviente con las Escrituras que contienen tanto la palabra de Dios como las palabras de los hombres a Dios y acerca de Dios, y cuando al mismo tiempo se sabe que este Dios habla y vive en la actualidad, y cuando el abismo entre el presente y el pasado se salva mediante la comprensión de que los hombres que hablan en la Biblia son semejantes a nosotros, a pesar de todas las diferencias, entonces las Escrituras se convierten en palabra viva, al mismo tiempo que la experiencia religiosa contemporánea se ordena y se hace inteligible. Algo por el estilo sucede cuando el estudio de la teología histórica o de la historia de la predicación se realiza como parte de una tradición viviente.

El problema de mantener en constante conversación el pasado y el presente, es un problema que enfrenta todo maestro en todos los departamentos teológicos. Es enfrentado por la investigación teológica, que en vano intenta comprender la mente cristiana, antigua o moderna, cuando no se entrega a ese diálogo. Es el problema de los administradores cuando tratan de escoger instructores, de dirigir servicios de capilla, y de dar, en general, un tono a la escuela en su conjunto. La significación del problema para el bibliotecario es evidente.

IV. Lo sagrado y lo secular

La cuarta cuestión general puede definirse de diversas maneras. Keith R. Bridston, en su *Theological Training in the Modern World* la describió como el problema de la relevancia. El descubrió que en Gran Bretaña, Europa continental y América, estudiantes, pastores, educadores teológicos y laicos estaban profundamente preocupados por

la cuestión de la relevancia de la vocación clerical para la vida humana en el mundo moderno. Recientemente, Charles Taft, hablando por los laicos norteamericanos, dijo que ellos encuentran que gran parte de la predicación es irrelevante para su situación y sus dificultades. El asunto en discusión puede ser enfocado también desde el punto de vista de la comunicación. Un dirigente de una de las grandes denominaciones norteamericanas, que tiene gran responsabilidad por la preparación de sus ministros, cree que el de la comunicación es el problema central en la educación teológica. ¿Cómo ha de presentar su mensaje la Iglesia, como testigo de la acción de Dios entre los hombres y para los hombres, de modo que sea entendido por el hombre contemporáneo? Rudolph Bultmann, que no sólo es un erudito historiógrafo, sino que está profundamente preocupado por el testimonio presente de la Iglesia, en cierto sentido se ocupa de la cuestión de la comunicación cuando ataca la clase de predicación en que los conceptos mitológicos del primer siglo son considerados como parte de la revelación divina. Se podría decir que es una cuestión de traducción, pero la traducción no es meramente un problema de hallar expresiones modernas que equivalgan a palabras e ideas antiguas. Un estudiante no puede aprender el sentido de la "justificación" y luego descubrir algún equivalente moderno para ella. A no ser que haya llegado a conocer el significado de la "justificación" con la ayuda de ideas y experiencias contemporáneas suyas, por ejemplo, del mecanismo de defensa psicológico, no podrá entender o explicar la que Pablo o Lutero querían decir con esa palabra. Está claro que Pablo no se conformó con traducir al idioma griego un evangelio que había aprendido en Jerusalén. El mismo experimentó el significado de ese evangelio con la ayuda de ideas pertenecientes a la sociedad griega. En ninguna época pasada fué entendido y comunicado el evangelio sin la ayuda de conceptos "seculares" sobre el mundo, el hombre, su psicología, su sociedad. El estudiante de teología necesita entender la política, la psicología, la filosofía y la sociología modernas, no meramente para contar con un vocabulario en el cual pueda traducir convicciones e ideas en un tiempo expresadas en otro lenguaje, sino a fin de poder apropiarse personalmente del significado que para los primitivos tenían sus propios conceptos y palabras cuando hablaban de Dios y de la salvación.

Aquí nuevamente las iglesias y las escuelas de teología se ven confrontadas por dos peligros. Pueden aislar de tal modo al Evangelio y su lenguaje del mundo moderno, que la comunicación del Evangelio parezca irrelevante; pero en este caso uno puede preguntar si la Iglesia misma se ha apropiado realmente del Evangelio. El otro peligro es el de ser tan relevante en la comunicación, que se utilice para definir las necesidades de los hombres no los términos del Evangelio, sino los de

la psicología, la sociología y la política contemporáneas, de tal modo que el Evangelio no resulte traducido, sino pervertido. La escuela de teología no puede dar por sentado que la preparación en estudios modernos, tales como los mencionados, sea algo que debe ser presupuesto como parte de la preparación previa del estudiante. Necesita emplear y desarrollar estos estudios en el desarrollo de su propia tarea de educación teológica, tanto para ayudar al entendimiento de la fe cristiana como a su comunicación.

El problema de la Iglesia y su ministerio no es, sin embargo, solamente el de apropiar y comunicar la fe por medio de palabras. La apropiación y la comunicación requieren también hechos. El problema de las escuelas teológicas es también cómo se puede demostrar la fe y la convicción cristianas en hechos que sean relevantes para los hombres reales, que viven en la sociedad actual. Desde que vivimos en una época en que las crisis espirituales de las personas están estrechamente vinculadas a las incertidumbres de los órdenes internacional y económico, ¿no debe la educación teológica dirigir la atención de los estudiantes hacia las maneras en que la Iglesia puede ministrar eficazmente a la vida de la humanidad en esta situación, sin dejar por ello de ser la Iglesia? ¿No es necesario en esta situación entender las formas del proceso económico y de la actividad política en nuestra vida nacional e internacional? ¿Es suficiente describir la triste situación del hombre moderno y luego decir simplemente que Cristo es la respuesta a todos sus problemas, sin mostrarle de alguna manera cómo es Cristo la respuesta y cómo puede actuar la mente de Cristo en estas situaciones?

El problema de la Iglesia, tal como se refleja en la educación teológica, es cómo ser realmente la Iglesia en todo momento, obediente a Cristo, no permitiendo que la sociedad de afuera la defina por ella qué es lo que debe hacer o proclamar. El limitarse a cuidar la pureza doctrinal y la corrección litúrgica, sin embargo, no la capacita para ser la Iglesia o a la educación teológica para ser realmente teológica. El problema se presenta en relación con el desarrollo del asesoramiento pastoral. La tremenda demanda del ministerio personal es algo que no puede ser ignorado. Ciertamente no puede ser satisfecha convirtiendo a los ministros cristianos en consejeros psicológicos; esa es una función que otros profesionales pueden realizar mejor y un papel que tienta al pastor a abandonar su vocación propia. Pero la necesidad no puede ser afrontada tampoco estimulando a los ministros a arreglarse con la psicología y la demonología del siglo I o del XVI. Puesto que como pastor ha de emplear en todo caso la psicología, la cuestión es qué clase de táctica psicológica será la que emplee.

Tal vez no haya problema más difícil en todo el campo de la educación teológica, que el de relacionar los estudios "seculares" con los

estudios teológicos. Los estudios seculares no tienen por qué ser ateos por el hecho de estar encaminados a la comprensión de las cosas de este *saeculum*. En cierto modo toda escuela teológica debe tener algo de universidad cristiana, en la cual todos los conocimientos de la época sean presentados en una síntesis teológica y en la cual toda la sabiduría disponible sea empleada en la obra encomendada a la Iglesia en este mundo.

V. El cuerpo y sus miembros

El último problema al que podemos referirnos en este trabajo como una de las cuestiones detrás de las cuestiones, es el problema de la relación entre la preocupación por un ministerio que desarrolle el trabajo de una denominación particular u otro grupo especial, y un interés no menos profundo por un ministerio que represente a la gran Iglesia. Uno de los rasgos marcados de la situación actual es el considerable interés de las denominaciones por la educación teológica. La gran mayoría de los estudiantes de teología de los Estados Unidos y Canadá se están preparando en escuelas sostenidas por denominaciones. Muchas de éstas están interesadas en preparar los hombres que han de desarrollar el trabajo y la tradición particulares de la denominación. Sin embargo, no se puede leer los informes de las juntas y asambleas denominacionales o los prospectos de las escuelas denominacionales, sin darse cuenta de que existe una preocupación aun mayor por la preparación de ministros que representen la mente de la Iglesia en general. No parece aventurado decir que la filosofía paulina del cuerpo con sus muchos miembros es la teología que tiende a dominar la actividad educativa, así como las otras actividades de las iglesias americanas.

Puede que en muchas escuelas el problema de la relación correcta entre la educación denominacional y la educación ecuménica no sea una cuestión crítica. En algunos casos, sin embargo, envuelve a cuerpos docentes y denominaciones en grandes tensiones. El problema se agudiza cuando toma la forma de sectarismo. El sectarismo puede ser definido, en relación con esto, como la convicción de una parte de que ella es representativa del todo, de que su verdad es toda la verdad y nada más que la verdad, de que no tiene nada que aprender de otros grupos, sino sólo algo que enseñarles. Puede aparecer en la forma de un sectarismo denominacional en el cual la Iglesia y la escuela sostienen que la particular forma histórica de la fe cristiana por ellas representada es la expresión completa y adecuada del cristianismo. Puede aparecer en la forma de sectarismo escolástico en el que una expresión liberal, o fundamentalista o neo-ortodoxa de la fe cristiana es considerada universal y completa. Se puede preguntar si tal educación es realmente teológica. Y sería cuestión de pensar si no es también un pro-

blema para las asociaciones calificadoras de escuelas. ¿Están esas asociaciones interesadas meramente en las llamadas normas objetivas; en la preparación intelectual del cuerpo docente, en la adecuada preparación de los estudiantes admitidos a los cursos teológicos, en la suficiencia de las bibliotecas como ayudas para el desarrollo del programa? ¿O deben preocuparse también por la integridad de la empresa teológica como tal? ¿Deben reconocer a escuelas que pueden llenar las normas "objetivas" pero que enseñan a sus alumnos a mirar desdeñosamente a los graduados de otras escuelas de teología cristiana, considerándolos menos que ministros, porque supuestamente no se enseña en esas escuelas toda la verdad y nada más que la verdad, o porque no reúnen las condiciones para ser ministros de la única Iglesia verdadera, tal como se halla representada en su grupo particular?

La alternativa de tal sectarismo no es una suerte de vago ecumenismo en el cual se ignoren el testimonio especial de grupos especiales o las funciones particulares de ciertos órganos del cuerpo de Cristo. Aquí tampoco nos hallamos frente a una disyuntiva, sino a una cuestión de relaciones, de equilibrio y de totalidad.

Estos son los problemas que el cuerpo de investigadores considera los más importantes en la consideración de la educación teológica en el presente, por parte de las denominaciones, juntas y escuelas. Puede decirse que son problemas relacionados más con el "cómo" que con el "qué" de la educación teológica. Sin embargo, son de los que las escuelas y las iglesias tratan vanamente a veces de resolver por medio de cambios superficiales en los programas y los requisitos de estudios. Se espera que la discusión de las cuestiones aquí presentadas reciba nueva luz de las reflexiones de los educadores teológicos sobre sus problemas específicos, a la vez que se espera también que esta presentación contribuya en alguna medida a iluminar estas cuestiones especiales.

EL MATERIALISMO MECANICISTA ESTA DESACREDITADO POR LA CIENCIA MISMA

Por *David White*

El siglo XVII ha sido llamado el "siglo del genio", o como lo llaman los franceses, "le grand siècle". Alfred North Whitehead manifiesta que "una breve y bastante exacta descripción de la vida intelectual de los pueblos europeos durante los dos siglos y cuarto siguientes, hasta nuestros días, es la de que han estado viviendo del capital de ideas acumulados para ellos por el genio del siglo XVII". (1) El alba del siglo vió la publicación del *Don Quijote*, de Cervantes, el *Advancement of Learning*, de Bacon, y el *Hamlet*, de Shakespeare. En este siglo fueron echados los cimientos de la ciencia moderna con la obra de Francis Bacon, Harvey, Kepler, Galileo, Descartes, Pascal, Huyghens, Boyle, Newton, Locke, Spinoza, Leibniz y otros. Los esfuerzos combinados de estos hombres en su encuentro con el mundo material dieron origen en los siglos XVIII y XIX a una explicación mecanicista de los procesos de la naturaleza. Se vió el mundo físico como una gran maquinaria que funciona de acuerdo con un plan que puede expresarse en términos de leyes y proposiciones matemáticas. Podría esperarse que los fenómenos materiales reaccionaran en forma definida y determinada.

Esta hipótesis dió por resultado un desarrollo asombroso de la física matemática y la resultante aplicación de sus descubrimientos a la vida práctica. Tal fué su éxito que entre los mismos hombres de ciencia llegó a aceptarse, con diversas variantes, una doctrina de determinismo materialista no sólo como una hipótesis de trabajo, sino como una explicación adecuada de la vida entera. Este concepto del universo como una máquina colosal pareció eliminar a Dios, o al menos privarlo de toda participación efectiva en la vida diaria de la humanidad, y esta filosofía de la vida —porque esto es lo que llegó a ser—, eventualmente descendió al nivel del hombre común y se convirtió en su filosofía de la vida diaria. Esto tardó unos dos siglos en acontecer, pero hoy estamos sintiendo los efectos de esta actitud hacia la vida. Por razones de espacio no podemos analizar aquí estos efectos en todos sus alcances.

---

(1) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, The Macmillan Co., 1944), pp. 57, 58.

Para el propósito de este trabajo basta con señalar lo que cualquier observador inteligente puede ver: que esos efectos han sido desastrosos para la vida diaria de la sociedad. Dios, su voluntad para los hombres, su participación en sus vidas, han sido desplazados. El hombre es solamente un perno en una gran máquina. No puede hacer otra cosa que resignarse a su suerte o, según la jerga de los campos de batalla "esperar hasta que salga su número", o "hasta que llegue la bala con su nombre escrito".

Sin embargo, y este es el punto principal de este trabajo, lo que el hombre común no advierte es que esa filosofía determinista que él ha aceptado como la esencia de la ciencia ha sido desacreditada y desplazada por los propios hombres de ciencia. Para decir o con más precisión, la hipótesis del determinismo mecanicista ha cumplido su muy necesario y provechoso propósito, pero ya no es una hipótesis adecuada si la ciencia ha de continuar progresando. Ha cumplido su papel, y probablemente continuará teniendo cierta validez en una esfera limitada, pero ya no está en condiciones de servir como la hipótesis de trabajo fundamental para el progreso científico y menos aún como una filosofía adecuada para la vida diaria. La situación trágica y lamentable es que lo que ha sido descartado por los científicos sigue dominando todavía en la filosofía del hombre de la calle, que vive bajo la equivocada impresión de estar siguiendo fielmente a su ídolo, la ciencia.

Esta situación hace imperativo que el ministro cristiano entienda al menos las razones generales que la ciencia tiene para el rechazo del determinismo mecanicista y pueda interpretar este conocimiento coherentemente a sus feligreses. Con este fin en vista procederé a exponer los distintos puntos de vista de los hombres de ciencia que directa o indirectamente contribuyen a desacreditar el determinismo mecanicista. A este propósito me ocuparé primordialmente de los escritos de hombres que han alcanzado reputación en sus respectivas ramas de la ciencia y que rechazan el determinismo mecanicista tratando de mostrar que la ciencia, lejos de desplazar a Dios del universo, lleva a creer en él o al menos a un franco agnosticismo en cuanto a su participación en el mismo.

La mayoría de los hombres estudiados son de opinión que la ciencia lleva a creer en Dios. Esto es estimulante. Sin embargo, antes de entusiasmarnos demasiado por esto, es necesario agregar que el Dios del que hablan y que experimentan en la ciencia está muy lejos del Dios viviente de quien Pascal escribió con ardiente fervor: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob... Certidumbre. Certidumbre. Sentimiento. Gozo. Paz. Dios de Jesucristo. Mi Dios y tu Dios..." Hablan más bien de "la Mente universal", "el Espíritu cósmico", "la Energía cósmica". Todo lo cual es un pobre consuelo

para la persona llena de sensaciones de miedo, espanto y culpa. No obstante, y esto es importante, el determinismo materialista está desacreditado y pocos científicos serios ven hoy en la ciencia misma una interpretación completa y comprensiva del universo y la vida.

La declaración más notable de los hombres de ciencia es que, como ya se ha mencionado, el determinismo mecanicista era sólo una hipótesis de trabajo. Como tal, cumplió su propósito, pero ya no es adecuado si la ciencia ha de avanzar en su interpretación del universo. Por ejemplo, es completamente inadecuado para entenderse con la estructura interna del átomo. La mayoría de los científicos afirman esta inadecuación general, pero la explicación más clara y comprensiva es la del doctor Lecomte du Noüy, en su libro *El destino humano*, donde se habla de la "escala de observación". En cierto nivel, la explicación mecanicista de determinados tipos de fenómenos físicos es la más satisfactoria y da los resultados más satisfactorios, y tiene su validez aun hoy. En otros niveles es inadecuada. A medida que el científico pasa de la psicología a la fisiología, a la química biológica, a las moléculas, a los átomos, a los electrones y los protones, cruza umbrales que no puede volver a cruzar en sentido contrario y en cada nivel son necesarias diferentes hipótesis para dar una explicación de los fenómenos. "...El pensamiento y la psicología del hombre no pueden deducirse de las propiedades físicoquímicas y biológicas de la materia viva. En otras palabras, pasando de una escala a otra, el científico descubre nuevos fenómenos, pero se aparta más y más de su meta", que en este caso es dar un concepto comprensivo de lo que es el hombre(2).

Un argumento de orden general relacionado con lo que aquí dice du Noüy, es que no existe tal cosa como la ciencia, sino solamente ciencias. Cada una de ellas debe desarrollar su propia metodología y construir su propio cuadro. Entre las matemáticas superiores y la biología hay pocas conexiones lógicas, si hay alguna. Con todo, la inteligencia menos sofisticada ve cierta unidad en la vida. Lo cual nos lleva a afirmar, como lo hacen estos científicos, que cada ciencia es una abstracción de algún aspecto de la realidad y que es un absurdo confundir la realidad con una abstracción.

También los materialistas científicos de hoy han descartado el antiguo determinismo mecanicista y lo han reemplazado por un determinismo estadístico, en el cual el azar es el único principio primario. Esto podría ser tan destructivo para el pensamiento popular como el antiguo determinismo, pero sus propugnadores admiten que

---

(2) Lecomte du Noüy, *Human Destiny* (New York, Logmens, Green and Co., 1947), p. 18.

sólo es una hipótesis que debe ser aceptada por fe y no tiene prueba alguna intrínseca. Admite fluctuaciones capaces de contradecir eventualmente las leyes, y reconociendo así la posibilidad del libre albedrío que podría resultar, y posiblemente ha sido, el pricipal factor en la evolución del hombre (3). El nuevo determinismo lleva en sí las semillas de su propia disolución.

Esto, a su vez, señala el hecho de que la base de toda teoría científica, y no sólo del determinismo mecanicista, es simplemente la creencia. No existe certidumbre lógica que pueda probar ninguna creencia científica. Todo, aun la noción básica del orden en el universo, descansa sobre la fe en que ello es así.

Mencionaré ahora en particular varias refutaciones del determinismo mecanicista. El astrónomo norteamericano, Heber D. Curtis, señala que la teoría mecanicista de Newton ha cedido el paso a la teoría de la relatividad de Einstein. Y ésta, a su vez, está siendo confrontada por otras teorías. En la teoría atómica las hipótesis básicas han cambiado varias veces en pocos años y hoy en día no hay acuerdo acerca de cual sea la más adecuada. [4] Hoy la teoría atómica ve la materia como algo reducible a energía. El interior del átomo no muestra el determinismo, sino por el contrario sugiere el indeterminismo. Curtis subraya que la aceptación de una teoría científica en el día de hoy descansa sobre su probabilidad, y no sobre la posibilidad de que pueda ser probada (*) y que sobre esta base, los argumentos que tratan de refutar las pruebas teleológicas y cosmológicas de la existencia de Dios podrían ser empleados igualmente contra las teorías científicas. [5]

Sir James Jeans llama la atención al hecho de que aunque las matemáticas son una ciencia puramente mental, el universo se presta más a una interpretación matemática que biológica o mecánica. En otras palabras, se podría decir que en su esencia el modo es más bien puro pensamiento que materia. [6] "Si el universo es un universo de pensamientos su creación debe ser un acto del pensamiento". [7] El universo parece más un gran pensamiento que una gran máquina.

---

(3) *Ibid.*, pp. 47-50.

(4) Heber D. Curtis, "La ciencia física moderna, su relación con la religión", *¿Ha descubierto la ciencia a Dios?* México, D.F., Ediciones "Alba", 1935-48, (4 tomos), Tomo IV, pp. 25, 26.

(*) El autor emplea un juego de palabras intraducible: "rests not on its provability but on its probability".

(5) *Ibid.*, p. 39.

(6) Sir James Jeans, "El Universo: un gran pensamiento", *op. cit.*, Tomo I, pp. 79, 80.

(7) *Ibid.*, p. 85.

Similares a las expresiones de Jeans son las declaraciones del geólogo Kirtley Fletcher Mather, de que "la energía cósmica que opera en el átomo tiene los atributos de la mente más bien que de la mecánica; de las matemáticas puras más bien que aplicadas". [8] Y continúa con la afirmación de que la vida misma es creativa y volitiva. Ve a Dios como energía cósmica, algo así como el *élan vital* de Bergson, que en sus manifestaciones materiales exhibe las características de un pensamiento benévolo. [9]

Estas varias declaraciones acerca del materialismo mecanicista y su relación con la ciencia de hoy no concuerdan necesariamente entre sí, ni muestran un cuadro uniforme. Esto en sí muestra la variedad del pensamiento científico, que está lejos de prestar ascentimiento universal al materialismo mecanicista ni a ninguna otra teoría. Para nuestro propósito es evidente que el materialismo mecanicista está desacreditado desde una cantidad de puntos de vista y que podemos hablar con confianza de su inadecuación. Probablemente el golpe final y más demoledor sea la declaración de Whitehead: "¿Qué sentido tiene hablar de una explicación mecánica cuando uno no sabe lo que significa mecánica?" [10] Se refiere aquí a la necesidad de una reinterpretación de todos los antiguos fundamentos del pensamiento científico.

Dos observaciones finales, antes de terminar. Debemos estar agradecidos a estos hombres de ciencia por el valioso servicio que nos han prestado. Al mismo tiempo debemos reconocer las limitaciones casi fatales del espíritu científico para entrar realmente en el corazón de la religión personal. Un científico dice que cuando se investiga el conocimiento de Dios con espíritu científico, debe hacerse "a sangre fría". El Dios buscado "a sangre fría" será un Dios de sangre fría y nos será de poca ayuda para salvarnos de nuestro caos interior y nuestro pecado. Ninguno de estos hombres de ciencia en realidad toma en serio el pecado y el mal, como algo básico en la situación humana. A lo sumo lo consideran como imperfección y error.

La otra observación es ésta. Todos aquellos que han buscado cuidadosamente, han descubierto una respuesta definida a todo este problema, dada al comienzo mismo de la ciencia moderna en la vida y el pensamiento de uno de los más grandes de aquellos que hicieron del siglo XVII el siglo del genio: Blas Pascal. En el umbral de una era, él se presentó como un testimonio a todos los circunstantes de que la ciencia (mecanicista o lo que fuere) tiene sus límites insalvables. "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y *científicos*" (cursivas mías).

---

(8) Kirtley F. Mather, "La religión de un geólogo", *op cit.*, Tomo I, p. 58.
(9) *ibid*, pp. 62, 63.
(10) Whitehead, *op. cit.*, p. 24.

LATIMER Y RIDLEY — MARTIRES DE OXFORD

Por *Tomás J. Liggett*

En el día 16 de octubre de 1555 Hugo Latimer y Nicolás Ridley, dos de las figuras más importantes de la Reforma inglesa, fueron quemados vivos en la ciudad universitaria de Oxford y con motivo del 400º aniversario de su martirio, quisiéramos dar a nuestros lectores una reseña de su vida y su contribución a la Reforma de la iglesia en Inglaterra. Realmente, son tres los dirigentes reformistas ingleses que murieron en Oxford: los dos mencionados y Tomás Cranmer. Por mucho tiempo circuló una versión de su muerte que hacía parecer que hubieran sido ejecutados los tres en forma simultánea, y aun en nuestros días se encuentran expresiones de esta idea; [1] pero la verdad es que Tomás Cranmer, por ser un arzobispo, no pudo ser juzgado bajo las mismas condiciones de los otros dos (que eran meros obispos, o ex-obispo, en el caso de Latimer) y fue necesaria una orden papal para llevar a cabo el juicio contra él. La orden llegó a principios del año siguiente, el proceso empezó el 14 de febrero de 1556 [2] y el famoso prelado y "padre" del *Libro de Oración Común* fue quemado el 21 de marzo, poco más de cinco meses después de la muerte de Latimer y Ridley y casi tres años después de su arresto inicial. Este artículo se limitará a los dos mártires del año 1555 que, encadenados a la misma estaca, hicieron honor a la historia cristiana y dieron su testimonio a la verdad del cristianismo bíblico.

Antes de iniciar nuestro estudio de estos dos personajes, nos es menester recordar que su martirio forma parte de uno de los capítulos más trágicos de nuestra historia —la persecución de los reformadores ingleses bajo la reina María Tudor. La historia de esta persecución se ha relatado muchas veces, con ciertas variaciones, pero con un acuerdo general de que bajo María la persecución religiosa alcanzó un nivel de frecuencia de ejecuciones y de amplio uso de fuego que pocas veces se ha visto en la historia. Tal es la conclusión a que arriba Philip Hughes, distinguido autor e historiador católico cuando dice: "En este aspecto solamente, a saber tantas ejecuciones por esta ofensa

(1) *Enciclopedia Britanica,* 14ª edición, 1929, XIX. 300.

(2) Berry (ed.) *Fox's Book of Martyrs* (edición popular), página 377.

(herejía) en tan poco tiempo, el suceso es algo aparte en la historia inglesa: nunca antes y nunca después, se ha visto algo parecido". [3] Los cálculos hechos ascienden a unos 300 casos de ejecución por la acusación de herejía. El Dr. Christopher Rofen, obispo del mismo obispado ocupado por Ridley en el siglo XVI (el de Rochester), afirma que fueron *más* de 300 los mártires bajo María. [4] En cambio, Juan Strype, el más distinguido historiador de la iglesia anglicana del siglo pasado, ha hecho una lista de 288 mártires que murieron quemados, agregando al fin de la lista estas palabras: "además de aquellos que murieron de hambre en varias cárceles". [5] *The Catholic Encyclopedia* reduce la cifra un poco, pero admite que a lo menos 277 personas fueron ejecutadas por el crimen de herejía durante el reinado de María. [6] El testimonio histórico de las dimensiones de esta persecución es abrumador. Para los escritores protestantes, se ha considerado al reinado de María como "época oscura", digna de ser comparada solamente con la misma época de la Inquisición en España. Por el otro lado, autores católicos sin negar la realidad de la persecución, han tendido a restar cierta importancia a los documentos básicos y a liberar en parte a la Iglesia de su responsabilidad moral por lo ocurrido. Hughes califica a la obra de Foxe como "propaganda anticatólica" [8] y argumenta que la iniciativa en todo el proceso partió del estado y no de la iglesia. [9] Pero aquí, como en el caso de la triste experiencia del Santo Oficio en España, lo que corresponde, más bien, es un franco reconocimiento de responsabilidad y culpa al estilo de la "confesión pública" hecha por los reformados en Ginebra con respecto a la muerte de Miguel Servet. La participación directa de la Reina María es un problema algo más difícil de resolver y la tendencia de los escritores modernos es de considerar a María como una figura trágica, más bien víctima de las circunstancias que consciente perseguidora de los protestantes. El más reciente estudio de la vida de María no llega a ninguna conclusión en cuanto al origen del plan de persecuciones. [10] Pero aun en el caso personal de la reina, tendríamos que insistir que en parte también lleva la culpa por el terrible derra-

---

(3) *The Reformation in England*, tomo II, página 255.

(4) Prefacio del libro *Master of the English Reformation*, M. L. Loane.

(5) Citado de la obra *Memorials, Ecclesiastical and Civil*, III, ii, 556, por T. M. Lindsay en su obra *A History of the Reformation*, tomo II, pág. 376.

(6) Edición de 1910, Nueva York, tomo XI página 767.

(7) *Acts and Monuments of these latter and perillous Days*, publicado por primera vez en 1563 y conocido como *Foxe's Book of the Martirs*.

(8) *Op. cit.* Tomo II, Sección 3, Capítulo 2.

(9) *Ibid.*

(10) H. F. M. Prescott, *Mary Tudor*, 1953.

mamiento de sangre; y si bien puede ser injustamente aplicado el título de "la sangrienta", no es posible absolverla de toda culpa de la política de persecución que acompañó la reimplantación del catolicismo romano como religión oficial del país. En un período de 43 meses 222 hombres y 51 mujeres murieron en la hoguera antes que retractarse de su fe evangélica; y de su testimonio surgió la firme resolución del pueblo inglés de tomar las medidas necesarias para que nunca jamás se colocara la dirección del gobierno en manos que pudieran repetir el horrible espectáculo de una persecución de personas por su fe evangélica y bíblica. Nuestro breve estudio tiene que ver con dos de estos mártires marianos.

Hugo Latimer, predicador

Hugo Latimer fue el hijo menor de una familia campesina de Thurcastone en Leicestershire. No es posible precisar exactamente la fecha de su nacimiento pero probablemente fue en la penúltima década del siglo XV, digamos el año 1495. Su aldea natal se componía de unas 25 familias, la vida era sencilla y pacífica; y allí podemos ver una vida típica del pueblo inglés de los tiempos de la Reforma y sin duda alguna. la experiencia de Latimer durante los primeros veinte años de su vida, pasada en esta aldea, le sirvió de base para poder hablar "el idioma del pueblo" en la época cuando era el más famoso predicador de todo el país.

En 1506, Latimer se inscribió en la Universidad de Cambridge, pues su padre había reconocido en él una capacidad que merecía tener la oportunidad de estudios superiores. En 1514 se recibió como Maestro de Artes y siguió sus estudios en la misma universidad. Poco se sabe de los años inmediatamente después, pero en el año 1522 figuraba en la lista de los predicadores de la universidad y en el mismo año, cuando el rey Enrique VIII visitó a este centro educacional, le tocó a Latimer llevar la gran cruz de la universidad en la procesión eclesiástica. En 1524 se recibió como Bachiller en Divinidades y hasta esta altura de su carrera sabemos que mantenía su posición católica en manera firme. Pero también sabemos que había empezado a preocuparse por el movimiento reformista en el continente de Europa, porque escogió como tema para el discurso que le correspondía hacer con motivo de su título de bachiller, la obra y pensamiento de Melanchton. Su "oración" fue una refutación de la posición del joven colega de Lutero. [11]

Antes de terminar el año 1524, Latimer tuvo otro "encuentro" con un reformista —esta vez no fue un encuentro abstracto con las ideas de la Reforma, sino una entrevista con Tomás Bilney—. Este

(11) Berry, *op. cit.* Página 263.

había estado presente cuando Latimer dio su discurso contra Melanchton y se sintió atraído hacia él a pesar de no compartir sus ideas. En aquellos días Bilney estaba bajo sospechas y fue a Latimer solicitando permiso para hacer una confesión. Latimer gustosamente se lo concedió pero el resultado de la larga conversación fue que Latimer terminó inclinándose hacia la posición protestante. Como Foxe nos dice:

"Bilney fue al despacho del Maestro Latimer, deseando que le escuchara mientras hacía su confesión, cosa que fué concedida gustosamente. Al escucharlo, el Espíritu de Dios le tocó el corazón de tal manera que abandonó su anterior estudio de los doctores escolásticos y otras tonterías, y llegó a ser un verdadero estudiante de divinidades. Fue así que mientras antes había sido un enemigo, y casi un perseguidor de Cristo, ahora Le buscaba sinceramente, dejando la costumbre anterior de calumniar por la de consultar con Bilney y otros". (12).

Siete años después de esta conversación, Bilney fue ejecutado por herejía, pero su testimonio oportuno ganó para la Reforma uno de sus más elocuentes predicadores. Dentro de poco tiempo, Latimer empezó a dar expresión en sus sermones de las nuevas ideas y del nuevo espíritu que le animaba, con el resultado que el año siguiente se rumoreaba que estaba predicando herejías. Hacia fin de 1525 el Obispo de Ely fue, sin aviso previo, para escucharlo predicar y luego le censuró y le prohibió predicar en todas las iglesias de la diócesis, que incluía todos los púlpitos de la universidad. A pesar de la prohibición general, el abad de la abadía de los frailes agustinos le permitió predicar en la capilla de esa institución. El abad, Roberto Barnes, fué acusado de herejía, y Bilney y Latimer fueron citados a presentarse ante el muy conocido Cardenal Wolsey, donde Latimer tuvo que dar un resumen del sermón criticado por el obispo. El mensaje no le pareció malo al Cardenal y le dijo a Latimer: "Si el Obispo de Ely no puede tolerar esta doctrina que aquí me has presentado, tendrás mi licencia (permiso) para predicársela en la cara." [13] y le dio una licencia para predicar en todo el país, aconsejándole mucha prudencia en la forma de presentar su mensaje.

En los años siguientes, Latimer viajó a distintas partes del país, predicando ante grandes multitudes —a veces en latín, cuando sus oyentes eran eruditos y universitarios, pero otras veces en inglés para el pueblo común—. Con el correr de los años, predicaba cada vez más en inglés hasta tal punto que en el proceso judicial antes de su muerte tuvo dificultades en el uso del latín. Siguió gozando de prestigio en los círculos de Cambridge y en el año 1530 formó parte de la comisión universitaria que tuvo a su cargo el estudio de la legalidad del casamiento de Enrique con Catalina. En el mismo año fue nombrado para

---

(12) ibid, 263.
(13) Loane, *op. cit.* página 96.

integrar una comisión de censura de libros y participó en la condenación de la traducción del Nuevo Testamento al inglés, hecha por Tyndale — lo que nos indica que a pesar de haber empezado en la dirección protestante, todavía no era un convencido "cien por ciento" y cedió a la presión de la mayoría de la comisión. En el mismo año se le invitó por primera vez a predicar en la corte de Enrique, donde hizo una excelente impresión. Pero la tensión de su posición no le resultó cómoda y en el año siguiente, fue nombrado a una pequeña parroquia cerca de Bristol donde hizo una eficaz labor por muchos años. Durante su primer año, aceptó una invitación para predicar una vez en Londres en la iglesia de Santa María Abchurch y por este sermón fue citado a presentarse ante una comisión de obispos para ser examinado. Durante seis semanas, tres veces por semana, la comisión episcopal le interrogó acerca de las peregrinaciones, las imágenes, el purgatorio, muchos aspectos del culto y la misa, etc. Pero en vez de dar un fallo, la comisión pasó el asunto a la Convocación (reunión de los obispos de todo el país) que se reunía en marzo de ese año. En la respuesta de Latimer a la Convocación podemos ver que el énfasis de su mensaje no estaba en negar el lugar y valor de aspectos como peregrinaciones, imágenes, etc., sino en insistir en que hay otras cosas de mayor importancia. En su testimonio dijo:

"Afirmo que es lícito usar las imágenes; es lícito hacer peregrinaciones; es lícito orar a los santos; es lícito recordar a las almas en el purgatorio: pero estas cosas que son optativas debieran observarse de tal manera que no sea restado absolutamente nada de los mandamientos de Dios que son obligatorios... ¿Y qué podría estar más fuera de lugar que emplear nuestra prédica para aquellas cosas que Dios no nos manda ni nos aconseja y dejar que se descuiden las cosas que Dios nos ha mandado? Yo, a lo menos, prefiero tomar mi posición en base de lo que Dios nos ha mandado". (14)

Luego de largas negociaciones entre Latimer y la Convocación en las cuales se buscó una transacción, y cuyos detalles son algo oscuros, Latimer resolvió apelar al rey, quien le pidió que se disculpara ante los obispos y prometiera usar más cuidado en su predicación en el futuro, sin necesidad de retractar nada de lo que había firmado. Así, después de tres largos meses de juicio ante la comisión episcopal y la Convocación, estaba una vez más libre para predicar. Volvió a su parroquia y por dos años poco sabemos de él. En 1533 visitó a Bainham quien estaba bajo sospecha de herejía y poco después de la entrevista fué ejecutado. Como en el caso de Bilney, el testimonio y valentía de Bainham ejerció una honda influencia sobre Latimer y le sirvió de ejemplo e inspiración en el momento de su propio juicio y martirio.

En el año 1534 fue cuando Latimer realmente llegó a ocupar una

---

(14) Citado de *Sermons and Remains* de Latimer por Loane, op. cit. pág. 204.

posición de eminencia en la iglesia inglesa. Invitado a ser el predicador de la corte real, durante la cuaresma de ese año y desde el 18 de febrero al 1º de abril predicó casi diariamente ante Enrique VIII y la corte. En la invitación que le envió, el arzobispo Cranmer le aconsejó que "estudiara sus temas hasta tal punto que no tuviera que predicar más de una hora o una hora y media como máximo". La elocuencia de estilo y la sencillez del mensaje agradó mucho a la corte y se creía que realmente se había descubierto un gran elemento para colaborar en la dirección de la iglesia, ya liberada del dominio papal. El año siguiente fué nombrado obispo de Worcester donde empezaron a dar fruto concreto sus opiniones acerca de muchos elementos en la vida de la iglesia. Promovía la lectura de la Biblia, insistía en que los párrocos predicaran regularmente, que los sermones y las clases de catecismo se dieran en el idioma vulgar y que en todo se diera énfasis a lo que es la enseñanza clara de la Biblia. [15] En 1536, fue honrado con el nombramiento de predicador de la convocación; y en esta ocasión señaló con valentía las faltas del clero y la necesidad de grandes mejoras en la dirección de la iglesia. También en esta Convocación fueron aprobados los Diez Artículos y Latimer figura entre los que firmaron el documento. A esta altura de la reforma inglesa había una tendencia pro-protestante; pero pronto, debido en parte a la influencia del rey, surge una tendencia católica que en tres años llegó a concretarse en la aprobación de los famosos Seis Artículos. [16] A Latimer le fue imposible aceptar esta nueva orientación y dentro de poco tiempo, presentó su renuncia como obispo de Worcester, habiendo ocupado el obispado unos cuatro años.

Los años siguientes son años oscuros para el historiador pues existe poca información sobre la actuación de Latimer. Vuelve a actuar en primer plano cuando un amigo, Crome, fue acusado de herejía por un sermón predicado contra la idea del purgatorio. Durante el encarcelamiento de Crome, Latimer le fue a visitar para darle el consuelo y estímulo de un pastor. Después de terminar con el caso de Crome, el Concilio volvió su atención a Latimer por los contactos que había tenido con el hereje. Después de un largo interrogatorio, lo encarcelaron en la Torre, famosa cárcel inglesa, donde permaneció hasta la muerte de Enrique y la coronación de Eduardo VI.

Durante los primeros años de Eduardo, Latimer alcanzó la cumbre

(15) S. C. Carpenter, *The Church in England 597-1688*, pág. 239.

(16) Los Seis Artículos afirmaban (I) concepto de la transubstanciación (sin usar el término), (II) comunión bajo una especie solamente, (III) prohibición de casamiento para el sacerdote, (IV) los votos religiosos son perpetuos, (V) se permiten las misas privadas, y (VI) es necesaria la confesión auricular.

de su influencia como predicador y reformador. Le fue concedida una licencia para predicar en todo el país y muchas fueron las ciudades que oyeron la voz y el mensaje de este magnífico orador y portavoz de la reforma. Se le construyó un púlpito especial en la plaza frente a la capilla de Westminster para que predicara a las grandes multitudes que no cabían en el templo. Muchas veces fue invitado para predicar en la corte y sin duda alguna su influencia fue grande en la determinación de la política de Somerset y sus colegas. Pero Latimer estaba ya avanzado en edad y en 1550 predicó por última vez en la corte, después de lo cual su actividad menguó hasta la coronación de María.

Latimer fué la "voz viviente" de la reforma en Inglaterra. Ningún otro hombre hizo más que él para llevar el espíritu de la reforma al pueblo. El sermón era uno de los instrumentos más eficaces de la reforma y sin lugar a dudas, Latimer era un maestro acabado del arte de predicar. Su estilo era poderoso y penetrante, gozaba de frescura y novedad. Uno de los mejores ejemplos es su famoso sermón sobre "El arado" en el cual dice:

"Comparo la predicación con la labor de arar y un eclesiástico con un arador... Como el arador primero empieza a trabajar con su arado, cultiva la tierra, la divide en surcos, y a veces la remueve otra vez... así el predicador tiene muchas tareas que cumplir... a veces castiga al pueblo con la Ley... otras veces lo edifica y remueve con el Evangelio... señalando las faltas quita la mala hierba... rompe sus corazones endurecidos como si fueran terrones..." (y si me preguntan por qué los eclesiásticos no han cumplido su labor como aradores, contestaré:) Quisiérais que en una contestación mostrara la causa de este mal. Algunos dicen que la tierra es demasiado dura, o que hay muchas piedras, o que hay muchas espinas... Pero esto afirmo: que en contraste con los tiempos apostólicos, desde que el enseñorear y el haraganear se pusieron de moda hay una decadencia en la predicación; los apóstoles predicaron y no se enseñoreaban, éstos se enseñorean y no predican. Porque los que son señores no han de ir a arar, pues no parece oficio digno de su posición... y desde que los eclesiásticos son señores, su "arado" no se usa, la labor no se cumple y el pueblo muere por falta de alimento... Y ahora hago una pregunta verdaderamente extraña: ¿Quién es el obispo y el prelado más eficaz en toda Inglaterra? Os lo puedo decir porque sé quien es, lo conozco bien. Ah —veo que escucháis con mucha atención, esperando que os dé su nombre. De veras, hay uno que sobrepasa a todos los demás y es el más eficaz predicador y prelado en todo el país. ¿Queréis saber quien es? Os lo voy a decir: es el diablo. El es el predicador más asiduo de todos; nunca se ausenta de su diócesis; jamás abandona su parroquia; nunca está desocupado... Donde está el diablo, residente y arando; ¡allí arriba las velas y abajo los libros! ¡Arriba el rosario y afuera la Biblia! ¡Arriba la luz de las velas y afuera la luz del Evangelio!" (17).

Además de la potencia del estilo de Latimer, otro de los secretos

(17) Citado por Loane, op. cit. página 119.

de su éxito como predicador era que siempre dirigía el mensaje directamente hacia sus oyentes. No tenía interés en debatir cuestiones académicas, sino en arrojar la luz del evangelio sobre la situación de los que lo escuchaban. Especialmente cuando predicaba ante el rey y los gobernantes, aplicaba el evangelio directa y explícitamente a sus tareas y sus faltas. En una ocasión, un cortesano lo criticó por la dureza de su sermón, señalando que podría ser culpable de sedición. Latimer le contestó: "Señor, ¿qué clase de predicación quieres que haga ante el rey? ¿Juzgas que no se ha de decir nada acerca del rey en un sermón predicado al rey mismo? ¿Tienes tú algún derecho para indicarme lo que debo predicar?" y volviéndose al rey mismo, le dijo, arrodillado: "Nunca me consideré digno de predicar ante vuestra majestad ni solicité este honor. Pero me citaron para esta tarea y si mis sermones os desagradan, estoy dispuesto a ceder mi puesto a otro más capaz, pues no dudo de que hay muchos otros en este salón más dignos que yo. Si Vuestra Majestad ordenara y quisiera que ellos fuesen los predicadores, yo estaría dispuesto a llevar los libros tras ellos. Pero si quisiérais que yo continúe como predicador, os ruego darme libertad de predicar según mi conciencia". [18]

Esta misma característica se nota claramente en su sermón a la Convocación de 1536. En las primeras palabras, Latimer dice que habla en latín y no inglés, para que sus oyentes (los obispos de todo el país) sepan que el sermón es para ellos y no para el pueblo. En un mensaje largo y muy directo, señala las faltas del clero, los abusos en la administración de la iglesia y la urgente necesidad de muchas reformas.

Por último, quisiera destacar el espíritu de humildad que lo caracterizaba, pues siempre estaba dispuesto a reconocer su deuda con otros y nunca ostentaba ser un erudito. Prefería hablar en inglés, lenguaje del pueblo, y no en latín (aunque en sus mejores años dominaba perfectamente este último idioma). En los juicios hechos contra él en varias oportunidades insiste en que no es doctor en teología. Y públicamente reconocía su deuda a otras personas, como por ejemplo la referencia que hizo a Bilney en un sermón predicado muchos años después del martirio de éste:

"El maestro Bilney fué el instrumento por medio del cual Dios me llamó a la sabiduría; porque después de Dios, tengo que agradecerle a él por el conocimiento que tengo de la Palabra de Dios. Porque yo era un papista tan terco como cualquiera en Inglaterra, hasta tal punto que cuando se me concedió el título de Bachiller en Divinidades, todo mi discurso fué un ataque contra Felipe Melanchton... Bilney me escuchó en esa oportunidad y percibió que era muy celoso, pero sin conocimientos. Se me acercó y me pidió, por amor de Dios, que le

(18) Berry, op. cit. 273, 274.

escuchara su confesión. Lo hice; y para decir la verdad, aprendí más de esa confesión que en muchos otros años de estudio''. (19).

Cuando María ascendió al trono de Inglaterra, Hugo Latimer había prestado un inestimable servicio a la reforma inglesa como el más elocuente predicador y portavoz ante el pueblo del espíritu y mensaje del protestantismo.

Nicolás Ridley - Teólogo

En el año 1500 en el pueblo de Willimoteswick, cerca de la frontera con Escocia, nació Nicolás Ridley. En su niñez fué testigo de una de las frecuentes luchas a lo largo de la frontera. Hasta los 18 años vivió en la sencilles de su pueblo natal, aprovechando las oportunidades para estudiar y mostrando un don especial para las actividades intelectuales. Su tío, Roberto Ridley, era miembro del cuerpo docente de uno de los ''colleges'' de Cambridge y en 1518, tomó la iniciativa para que su sobrino pudiera continuar sus estudios en esta misma universidad. El joven Nicolás se dedicó con entusiasmo a su tarea y en 1522 se recibió con el título de Bachiller en artes. Continuó sus estudios y a la vez sirvió como instructor en gramática latina para otros estudiantes. En 1525 se recibió como Maestro en artes y asumió otros cargos relacionados con la iglesia y la universidad. En 1527 fue al continente a estudiar, pasando la mayor parte de su tiempo en la universidad de París, y volviendo a Cambridge en 1530. Desde ese año hasta 1538 Ridley continuó su actuación en la universidad, recibiendo el título de Bachiller en Divinidades en 1534 y más adelante el título de Doctor en Divinidades. Ocupó varios puestos de importancia y lo mismo como profesor que como administrador hizo una notable contribución a la institución a través de muchos años. El estrecho contacto que Ridley tuvo con Cambridge fue un aspecto muy importante de su vida porque allí no solamente recibió su educación y cultura, sino también su orientación protestante. Desde sus primeros días estudiantiles había en Cambridge un círculo de protestantes que estaban destinados a ocupar en tiempos posteriores algunos de los más altos cargos en la iglesia anglicana. El Dr. E. G. Rupp [20] ha formulado una lista de veinticinco egresados de Cambridge que fueron mártires protestantes en Inglaterra y Escocia, lista en la que figuran algunos de los más grandes hombres de la reforma inglesa: Cranmer, Tyndale, Latimer, Ridley, Barnes, etc. También figura el nombre de Wishart, uno de los primeros protestantes de Escocia.

---

(19) *Sermons* de Latimer, citado por Loane, op. cit. p. 94.

(20) *The English Protestant Tradition*, página 197.

Ridley reconoció su deuda a Cambridge y unos días antes de su muerte escribió las siguientes palabras:

Adiós, oh Cambridge, mi madre amante y mi tierna madrina. Si yo no reconociera tus innumerables beneficios, si no te amara por todas las bendiciones que de ti recibí, sería un ingrato. ¿Cuáles de tus beneficios, de las cosas con que bendices a tus hijos, consideraste demasiado buenas para mí? Me has dado todos los títulos académicos: los cargos comunes, capellán de la Universidad, administrador, lector común; y de todas las oportunidades y recompensas me has hecho compartir. Primero fuí estudiante, después maestro, y luego de una ausencia me llamaste a ser el director de uno de los "Colleges". Te agradezco, mi cariñosa madre, por todas tus bondades; y ruego a Dios que sus leyes y el puro Evangelio de Cristo, puedan ser aprendidos siempre en tus aulas con toda verdad y fidelidad". (21)

En 1538, Ridley aceptó el nombramiento a la parroquia de Herne, en Kent y por un tiempo residió allí, manteniendo siempre algunos vínculos con la universidad de Cambridge. Pero fue allí, en la relativa quietud de la aldea de Herne, donde Ridley empezó a estudiar a fondo algunos de los asuntos eclesiásticos que mayor interés habían despertado en sus días. Especialmente se dedicó al estudio de la doctrina cristiana de la Santa Cena; y el libro que mayor influencia ejerció sobre él fue una obra del siglo IX por Retramn, titulada *De Corpore et Sanguini Domini.* Volveremos a este tema más adelante; cabe ahora señalar que los años posteriores a su nombramiento para la parroquia de Herne fueron los años en que Ridley formuló sus ideas básicas acerca de la iglesia y los sacramentos, que más adelante ejercerían una gran influencia sobre Cranmer, el *Libro de Oración Común,* y la tradición anglicana. En los últimos años del reinado de Enrique VIII, Ridley recibió cada vez más reconocimiento, dándosele una prebenda de Canterbury en 1541 y de Westminster en 1545. El arzobispo ya lo reconocía como hombre de talento y cuando Eduardo VI llegó al trono y las fuerzas protestantes pudieron obrar con mayor libertad, Ridley estaba destinado a ser uno de los hombres de mayor influencia en la iglesia.

En 1547, Ridley fue nombrado obispo de Rochester y en esta posición de responsabilidad y oportunidad, demostró su capacidad y sus convicciones protestantes. Se dedicó a la labor de su diócesis con entusiasmo y resolución. La comunión se sirvió a los laicos bajo las dos especies, varios abusos medievales fueron eliminados, colaboró con Cranmer en la preparación de un Orden de Culto para la Comunión que se publicó en 1548 y participó enérgicamente en los debates sobre los sacramentos y especialmente sobre la doctrina de la Eucaristía. Colaboró con la comisión editora de la primera edición del *Libro de*

(21) Loane, *op. cit.,* página 140, 141.

Oración Común en 1549 y luego, no satisfecho con la parte que tenía que ver con la Comunión, se puso a trabajar con miras a una revisión de la liturgia en este sentido. Integró una comisión que juzgó a los obispos y sacerdotes que se negaban a poner en uso el nuevo libro de liturgia y en 1550 fue nombrado obispo de Londres, un puesto de importancia estratégica para hacer un aporte al pensamiento y dirección de la iglesia. En la ciudad de Londres, hizo una labor muy parecida a la realizada en Rochester, efectuando una "visitación" sistemática a fin de asegurar el cumplimiento de su plan de mejoras y reformas. En la iglesia de San Pablo, reemplazó el altar por una mesa de comunión e hizo cuanto pudo para llevar a la práctica en las iglesias los ideales de la reforma inglesa. Compartía con Cranmer la opinión de que era deseable una práctica común en todas partes de la iglesia anglicana y por lo tanto, se opuso a Hooper cuando éste no quiso usar la vestimenta tradicional de la iglesia en la ceremonia de su consagración episcopal.

En su administración eclesiástica Ridley era enérgico y nos da un buen ejemplo de lo que significaba ser un buen obispo en el siglo XVI. En su vida privada parece haber sido una persona muy ordenada, dividiendo su día entre períodos devocionales, estudio, atención a la administración de la iglesia y algunos momentos de recreación. Foxe nos ha conservado este pequeño resumen de la vida diaria de Ridley:

"...fué dado a mucha oración y contemplación; por la mañana, apenas terminado de vestirse, se arrodillaba en su dormitorio para orar por una media hora; de allí, iba directamente a su estudio, donde, si no había interrupción, trabajaba hasta las diez, hora en que habitualmente se celebraba en su casa un culto matutino. Terminadas las oraciones, iba a almorzar; durante el almuerzo no solía hablar mucho, salvo en ocasiones de necesidad. Generalmente guardaba un espíritu serio pero podía ser muy alegre cuando las circunstancias lo indicaban.

Terminado el almuerzo, que no duraba mucho tiempo, solía pasar una hora libre, a veces sentado solo, otras veces caminando, conversando o jugando al ajedrez. Luego volvía a su estudio, donde trabajaba toda la tarde estudiando o atendiendo a los asuntos administrativos. A las cinco de la tarde había otro período de oraciones y luego la cena, hecha generalmente en la misma manera que el almuerzo. Después de la cena había otra hora libre, generalmente dedicada al ajedrez, y luego volvía a sus tareas en el estudio hasta las once de la noche, que era la hora acostumbrada para acostarse, siempre pasando una media hora en oración arrodillado antes de dormir". (22)

Ridley ocupaba este cargo de obispo de Londres cuando se produjo la muerte de Eduardo VI. Por un tiempo se había temido esta eventualidad y muchas de los dirigentes protestantes estaban profundamente preocupados ante las posibles consecuencias de la ascensión de María al trono. Bajo esta preocupación, Ridley accedió a participar

---

(22) Berry, *op. cit.*, página 282.

en la proclamación de lady Jane Grey como reina, colaborando así en el plan de Northumberland para frustrar la coronación de María. El plan no contaba con el apoyo del pueblo y fracasó; y no es de sorprender que Ridley fuera detenido poco después de la ascensión de María. Pero debemos ver claramente que fué juzgado y ejecutado no por traición, sino por herejía, de modo que su participación en el plan de Northunberland no debe pesar demasiado en nuestro juicio sobre él.

El aspecto de la obra de Ridley que mayor importancia y trascendencia ha tenido es su pensamiento sobre la Santa Cena. Como vimos anteriormente, había leído y estudiado cuidadosamente la obra de Ratramn sobre este tema. La tesis de Ratramn es que se debe entender las palabras del Señor de institución como "*figura*" y no como "*veritas*": es decir, el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo —"sed in figura, non in veritate"—. Antes de leer a Ratramn, Ridley había supuesto que la creencia única de los padres y doctores había sido que el cuerpo y la sangre del Señor estaban realmente presentes en el pan y el vino. Ahora, vuelve a estudiar todo el tema y llega a la conclusión de que la enseñanza católica está equivocada. Vió que el pan y el vino en el sacramento no son, en el Nuevo Testamento, idénticos con el cuerpo y la sangre de la pasión, sino que son símbolos que los revelan a los ojos de la fe y con derecho toman prestados sus sagrados nombres. "Del verdadero cuerpo de Cristo, afirmamos que es verdadero Dios, Hijo del Padre antes de los mundos; verdadero hombre, hijo de su madre en este mundo. Pero no podemos afirmar esto del cuerpo que en misterio está en la Cena" (23). No cabe duda alguna de que Ridley no estaba nada satisfecho con la primera edición del *Libro de Oración Común* de 1549 y que en gran parte se debió a su influencia sobre Cranmer el que en la segunda edición de 1552 se adoptara una nueva fórmula en la liturgia de la Cena que incorporó este concepto del valor simbólico de los elementos. En verdad, durante el juicio contra Cranmer, Latimer y Ridley, uno de los jueces dijo que Latimer se apoyaba en Cranmer y que éste se apoyaba en Ridley en cuanto a su concepto de la Santa Cena. Durante su encarcelamiento Ridley escribió su obra *Breve declaración sobre la Cena del Señor*. En ella expone con absoluta claridad su posición sobre la Cena y a pesar de los peligros que le rodeaban, vuelve a hacer las mismas afirmaciones de antes. Loane afirma que Ridley "fué más poderoso, más resuelto y más original en su pensamiento que Cranmer; más despierto, más sabio y más inteligente como estadista que Hooper. Fué Ridley, más que ningún otro, quien señaló el tipo de teología sacramental que la

(23) Loane, *op. cit.*, página 145.

Iglesia de Inglaterra al fin adoptaría" (24). Probablemente los anglo-católicos no aceptarían esta afirmación de Loane en el sentido de que la posición de Ridley es la de la iglesia anglicana; pero no puede negarse que representa una de las corrientes poderosas en la tradición de esta iglesia.

Aparte de su influencia teológica, tendríamos que señalar su valiente defensa de la libertad de la Universidad en tiempos en que el Estado trataba de adueñarse de sus propiedades. La sobrevivencia de Clare Hall se debió principalmente a la eficaz defensa de Ridley. Se le ha señalado también como uno de los hombres con visión y conciencia sociales en su día. El incidente que más gráficamente confirma este hecho es un sermón predicado en la corte real en 1533, el último año del reinado de Eduardo. Ridley predicó sobre la caridad práctica. El rey fué movido por el sermón y pidió a Ridley alguna sugestión de cómo podría hacer algo por los necesitados. El resultado del sermón y del consejo dado por Ridley fué la apertura de dos nuevos hospitales, la ampliación de otro existente y la conversión de una de las casas reales en un hogar para los pobres. Si no se ve aquí, por cierto, un programa de reformas sociales, a lo menos se refleja una conciencia social y una tentativa de solucionar algunos problemas. Foxe insiste en que Ridley era uno de los más eruditos de su día, un predicador de elocuencia y persuasión, un fiel testigo en su vida de lo que predicaba con su lengua y un verdadero tesoro cuya pérdida Inglaterra debiera lamentar profundamente (25).

Prisión y martirio

Muy pronto después de la ascensión de María, Ridley, Latimer y Cranmer se encontraron detenidos en la Torre. Poco se sabe de los detalles del arresto de Ridley, pero en el caso de Latimer sabemos que se le citó a presentarse ante el Concilio en septiembre de 1533. El mensajero le dió la citación y se fué, dándole una oportunidad de escapar si quería (así lo interpreta Foxe). Pero el testimonio de Bilney. Bainham y Crome estaba grabado en el corazón de Latimer y casi con entusiasmo se presentó el 18 de septiembre para dar su propio testimonio, aunque significara su muerte. Durante varios meses los tres prelados estuvieron encarcelados en distintas partes de la Torre, pero en la cuaresma de 1554, debido al gran aumento de presos, se decidió colocarlos juntos. Esas semanas estuvieron llenas de largas conversaciones y oraciones para los tres amigos.

---

(24) *Ibid*, página 165, 166.

(25) Berry, *op. cit.*, 281.

El primer juicio tuvo lugar en Oxford en el mes de abril de 1554. Se los había sacado de la Torre en marzo, llevándolos primeramente a Windsor y luego a Oxford. Se había creado una comisión de 33 eclesiásticos para discutir con los acusados los puntos relacionados con la doctrina de la Santa Cena. El proceso se inició con una misa y luego, en tres días sucesivos, fueron citados Cranmer, Ridley y Latimer, en este orden. Los informes del proceso revelan claramente que había poco interés de parte de la comisión para discutir los puntos de vista con los acusados. Cuando éstos trataron de leer escritos sobre su concepto del sacramento, se les negó la oportunidad; cuando querían hablar eran interrumpidos. Tres fueron las preguntas que la comisión hizo a los acusados: Si después de la consagración por el sacerdote está en el sacramento el cuerpo natural de Cristo. Si después de la consagración queda alguna otra sustancia que no sea el cuerpo de Cristo, y si la misa es realmente un sacrificio por los pecados de los vivos y los muertos. Los tres acusados contestaron negativamente a la primera y la última preguntas, y afirmativamente a la segunda. Ninguno de los tres se apartó de sus primeras respuestas. El 20 de abril dió su fallo, encontrando que los tres eran culpables de su herejía en cuanto a su concepto del sacramento de la eucaristía y de la misa. Pero no se llevó a cabo ninguna acción contra los "herejes" salvo la de ponerlos otra vez en la cárcel. Los ocho meses restantes del año 1554 son meses de casi total silencio. Ridley escribió un tratado sobre la Santa Cena y varios escritos breves, despidiéndose de sus amigos, la Universidad de Cambridge, etc. Foxe nos dice que durante estos meses Latimer pasó mucho tiempo en oración y que entre sus plegarias figuran en primer plano tres: que Dios le ayudara a mantenerse fiel hasta el fin, que Dios concediera que el evangelio de Cristo volviera algún día a Inglaterra, y finalmente, que Dios protejiera a la princesa Isabel, que algún día podría llegar a ser la reina. Luego agrega Foxe: "El Señor en su misericordia, efectivamente concedió todas estas cosas" (26).

La situación jurídica del proceso contra los tres protestantes era algo confusa. La política de María de establecer nuevamente al catolicismo romano como religión del Estado no pudo llevarse a cabo inmediatamente. El nuevo legado papal, cardenal Reginaldo Pole, demoró mucho en llegar a Inglaterra, y recién después de su llegada se pudo conceder la absolución al país y recibirlo nuevamente en la Santa Madre Iglesia. Fué así como en enero de 1555 el cardenal Pole autorizó un nuevo juicio contra los encarcelados, pero aun así las demoras seguían. Finalmente en septiembre de 1555 se constituyó una comisión de tres obispos con orden del cardenal para juzgar a Latimer y Ridley.

---

(26) Berry, *op. cit.*, página 278.

El 28 del mes se dió apertura al nuevo juicio e inmediatamente se aclaró que la comisión no tenía la intención de discutir con los acusados. Se limitó a dar lectura a la acusación e informarles que tendrían que contestar al día siguiente, a las ocho. A continuación se encuentra la acusación:

> "Artículos individual y colectivamente aplicados al Doctor Ridley y al Maestro Latimer, por los representantes del papa
>
> 1. Os acusamos a ti, Nicolás Ridley y a ti Hugo Latimer, a los dos juntos y a cada uno por separado, de haber afirmado, defendido abiertamente y sostenido que el verdadero y natural cuerpo de Cristo, después de la consagración por el sacerdote, no está realmente presente en el sacramento del altar.
> 2. Habéis afirmado públicamente y defendido que en el sacramento del altar permanece la sustancia de pan y vino.
> 3. Habéis afirmado abiertamente y sostenido tercamente que en la misa no hay un sacrificio propiciatorio para los vivos y los muertos" (27).

El día siguiente, Ridley llevó a la sala del juicio una respuesta escrita, pero no se le permitió leerla. Luego uno de los obispos le dió permiso de defenderse, con tal que no usara más de cuarenta palabras, y cuando Ridley empezó a hablar fué interrumpido antes de terminar la primera frase. A continuación se dió lectura al fallo de la comisión (preparado de antemano), declarándole no miembro de la Iglesia y entregándole al poder secular para ser castigado. Luego se citó a Latimer, y el famoso predicador, anciano y enfermo, aprovechó la ocasión para alzar su voz en un elocuente desafío a la comisión y la Iglesia que ella representaba:

"No, mis señores, (no me retracto nada). Confieso que hay una Iglesia Católica; pero no es la Iglesia que vosotros llamáis católica y que más bien debiera llamarse diabólica. Una cosa es decir Iglesia Católica, y otra decir Iglesia Romana. Aquí quisiera usar de la sabiduría de Cipriano, quien al ser juzgado en cierta ocasión por unos obispos, preguntó cuál Iglesia sería la de Cristo: la que persigue o la perseguida. Contestó diciendo: "Cristo ha dicho ya que el que quisiere seguirlo tendrá que tomar su cruz. Cristo mostró saber que los discípulos tendrían persecución y dificultades. Ahora, mis señores, ¿qué opináis? ¿Es probable que la sede de Roma, que ha sido una perseguidora constante, sea la verdadera Iglesia? ¿O es probable que lo sea aquel rebaño que ha sido continuamente perseguido?" (28).

---

(27) *Ibid*, página 297.

(28) *Ibid*, página 300.

Acto seguido, siendo evidente que Latimer no retractaba nada de su posición conocida, la comisión dió lectura de su fallo, que sigue las mismas líneas que en el caso de Ridley.

El día 15 de octubre de 1555 el obispo de Gloucester y varios altos funcionarios de la Universidad de Oxford visitaron a Ridley y Latimer para cumplir con los ritos y fórmulas de práctica en tales casos, como preparación para la ejecución. Especialmente en el caso de Ridley, hubo una larga controversia en la que éste sostuvo una polémica y comentarios contrarios a la práctica católica durante toda la ceremonia, negándose a colaborar con los funcionarios en la ceremonia de la degradación. Los dos pasaron la noche con suma tranquilidad, y en todo gesto y palabra manifestaron una serenidad y una fe asombrosas, teniendo en cuenta la terrible prueba que les esperaba al día siguiente.

Por la mañana del día 16 fueron llevados a un lugar abierto, cerca de donde estaban encarcelados, donde se había preparado para el acto final. De un lado se había levantado un púlpito desde el cual un predicador traería un mensaje basado en el texto "Si entregare mi cuerpo para ser quemado y no tengo caridad, de nada me sirve". En el medio estaba la estaca. Los presos fueron colocados uno de cada lado de la estaca y asegurados por una cadena. Sobre el pecho de cada uno se colocó una bolsita de pólvora, suspendida por un cordón desde el cuello, como un gesto para amenguar su agonía. Los preparativos no eran nada excepcional, y uno ha hecho el siguiente cálculo:

100	astillas de leña	6	s.	0	d.
150	pedacitos de leña . . .	3	s.	4	d.
1	estaca	1	s.	7	d.
1	cadena	1	s.	4	d.
1	grampa			3	d.
2	obreros	1	s.	4	d. (29)

Pero la pobreza de esta "empresa" no estaba en lo gastado en los preparativos, sino en la mentalidad de los que la dirigían. Y la grandeza estaba en el testimonio de fidelidad y valentía dado por las víctimas.

Cuando un siervo prendió fuego a la hoguera, Latimer levantó su voz y dió expresión a su más noble sermón:

> "Buen ánimo, Maestro Ridley. ¡Sé hombre! En este día prenderemos una llama en Inglaterra, que, por la gracia de Dios, jamás será apagada". (30)

(29) Rupp, *op. cit.*, página 208.
(30) Berry, *op. cit.*, página 309.

Y así murieron encadenados a la misma *estaca* dos de las figuras más *destacadas* de la reforma del siglo XVI. Que este estudio sea nuestro testimonio de reconocimiento a dos mártires de Inglaterra, y que la reseña de su vida y obra, junto con el recuerdo de su muerte, sea motivo para un nuevo aprecio de nuestra deuda para con los fieles de otros siglos; pues "no somos de nosotros mismos, sino fuimos comprados a gran precio".

Bibliografía

Berry, W. G. *Foxe's Book of the Martyrs An Edition* for the People, London.

Rupp, E. G. *The English Protestant Tradition* Cambridge, 1949.

Powicke, F. M. *The Reformation in England* Oxford, 1941.

Lindsay, T. M. *A History of the Reformation* New York, 1949.

Prescott, H. F. M. *Mary Tudor* New York, 1953.

Loane, M. L. *Masters of the English Reformation* London, 1954.

Carpenter, S. C. *The Church in England 597 - 1688* London, 1954.

Hughes, Philip *The Reformation in England* New York, 1954.

BIBLIOGRAFIA

(Comenzamos con la publicación de breves notas bibliográficas sobre algunos libros recientes en las varias disciplinas teológicas, refiriéndonos en este número a Antiguo Testamento. Sólo procuramos dar noticia del tema de la obra y su valor general. En algunos casos esperamos dar más adelante un comentario amplio de algunos de ellos).

ANTIGUO TESTAMENTO

André Parrot, *Cahiers d'archeologie biblique*, Delachaux et Niestlé, 1952 ss. El curador del Museo nacional en París y excavador de Mari, nos ofrece una serie de pequeños volúmenes, dando una perspectiva del resultado de la labor arqueológica en el Cercano oriente. El primero *Découvertes de mondes ensevelis* ("Descubrimiento de mundos sepultados", 1952, 7,- francos suizos) sirve de introducción a los métodos y problemas arqueológicos, provee una breve historia de la zona en cuestión y concluye con algunas observaciones sobre la importancia de la arqueología sobre los estudios bíblicos. Luego se publica *Deluge et l'Arche de Noé* ("Diluvio y Arca de Noé", 1952, 3,90 francos suizos, 62pp.) resumiendo las distintas tradiciones mesopotámicas acerca del diluvio y la evidencia arqueológica que se ha aducido, comparándolas con la bíblica y sobre el lugar del Arca en la tradición y arte cristianos. La conclusión general es que debe haber un hecho a la base de esas tradiciones, aunque su magnitud es discutible. Los dos volúmenes siguientes: *La Tour de Babel* ("La Torre de Babel", 1953, 58 pp., 3,75 francos suizos) y *Ninive et l'Ancien Testament* ("Nínive y el A. T.", 1953, 76 pp., 4,- francos suizos) presentan evidencias de inscripciones, de viajeros, representaciones artísticas e importancia teológica de la narración de la torre y datos sobre la historia de Nínive, su relación con el A. T. y su caída. El último cuaderno aparecido *Le temple de Jerusalem* ("El templo de Jerusalem", 1954, 94 pp., reúne una cantidad de informaciones sobre los templos de Salomón, Exequiel y Herodes, con ilustraciones y planos. Se trata en todos los casos de obras de popularización por un arqueólogo que es a la vez un erudito de A. T., sencillos y amenos, a la vez que dignos de fe por su exactitud científica.

D. Martin Noth, *Die Welt des Alten Testaments* ("El mundo del A. T.", Berlín, Alfred Töpelmann, 1953, xvi-314 pp.). Se trata de una segunda edición (1ª 1940) de esta introducción, una especie de enciclopedia condensada, al día y fidedigna de los estudios introductorios al A. T. Incluye cuatro secciones: historia geográfica, arqueología, historia del cercano Oriente y texto y versiones del A. T., con índices, numerosas ilustraciones y excelente bibliografía.

H. H. Rowley (editor) *The Old Testament and modern Study: A generation of discovery and research* ("El A. T. y las investigaciones modernas: una generación de descubrimientos e investigaciones", Oxford, The Clarendon Press, 1951; xxxii-406 pp., 25 s.). Una serie de 12 ensayos por eruditos de A. T. Comienza el editor presentando las corrientes actuales en estudios veterotestamentarios. Luego se trata de la arqueología de Palestina (Albright), de

crítica del pentateuco (North), de los libros históricos (Snaith), proféticos (Eissfeldt), salmos (Johnson) y sapienciales (Baumgartner). Finalmente se estudian los progresos hechos en crítica textual, filología y epigrafía semítica. Por último hay dos ensayos sobre teología del A. T. Obra de especialistas de primer plano en todos los casos, el libro es una obra indispensable para todo el que quiera ponerse al día en los progresos del estudio del A. T. en los últimos 30 años.

H. Hahn, *Old Testament and modern research* ("El A. T. y la investigación moderna", Philadelphia, Muhlenberg Press, 1954; 267 pp., 4 dólares). Un excelente complemento del libro anteriormente mencionado, ya que cubre un período más amplio de las investigaciones veterotestamentarias, analizando los comienzos y desarrollos de la crítica literaria del A. T., particularmente del pantateuco. Estudia luego los distintos enfoques del estudio del A. T.: desde el punto de vista antropológico, de la historia comparada de las religiones, de la crítica de las formas lierarias, sociológico, aqueológico y teológico y las conclusiones a que arriban. La forma objetiva e imparcial con que se aborda el tema da un valor especial a esta obra.

P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* ("Teología del A. T.". Tomo I, Dios, Biblioteque de Théologie, Desclée et cia. 1954; 274). El primer volumen de la obra probablemente la más erudita y balanceada que la teología católico-romana nos ha dado en este terreno. Trata acerca de los nombres divinos en el A. T., la providencia, milagros, ángeles y demonios. la revelación en el A. T., incluyendo un estudio amplio y sensato sobre los profetas y finalmente el pacto y la elección de Israel. Dentro de las restricciones impuestas a un estudioso católico-romano, se trata de una obra digna de ser tenida en cuenta por su erudición y objetividad. Demuestra un conocimiento cabal de los estudios protestantes sobre el tema.

F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* ("El problema del endurecimiento en el A. T."; Töpelmann, Berlin, 1955; 108 pp.). Un estudio metódico cuidadoso del lugar que ocupa en el A. T. y en la religión israelita el rasgo de carácter denominado "dureza de corazón", "dureza de cerviz", etc. El autor nota que a menudo es causada por Dios en su ira y con el propósito de salvación final. Llama la atención sobre diferentes puntos de vista en los profetas. Isaías la considera una señal del rechazo de Dios de aquellos que no se convierten a él; Jeremías la considera la causa del rechazo divino. Los profetas posteriores hablan de que Dios vence ese endurecimiento, convirtiendo a su pueblo.

Ch. R. North, *The Thought of the Old Testament* ("El pensamiento del A. T.", Londres, The Epworth Press, 1948; 62 pp.). Se trata de tres conferencias dadas por el prof. North en Gales, donde hace, en tres capíulos sobre "Dios", "el mundo" y "la salvación" una síntesis clara sin ser superficial de teología del A. T. Es difícil imaginar como ha podido, sin tornarse pesado y haciendo un uso mínimo de lenguaje técnico, abordar algunos de los problemas básicos de la materia y ofrecernos una visión sistemática y coherente del pensamiento del A. T.

J. M. B.

NUESTROS COLABORADORES

JOHN BAILLIE, uno de los presidentes del Concilio Mundial de Iglesias, es profesor de Filosofía de la religión y Teología, en el New College, de Edimburgo. Pronunció la conferencia que reproducimos, en ocasión de su estada en Buenos Aires, en la Facultad Evangélica de Teología, donde dictó la cátedra "Carnahan" 1955.

GIOVANNI MIEGGE es profesor de exégesis bíblica en la Facultad Valdense de Teología, de Roma. Autor de varias obras.

DAVID WHITE es vice rector del Seminario Evangélico Unido de Teología de Matanzas, Cuba.

TOMAS J. LIGGETT es profesor de historia eclesiástica en la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.

Imprenta Metodista, Doblas 1753/63, Buenos Aires

